
Benedikt Korf
Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie
Studien zu einer reflexiven Theorie der Gesellschaft
[transcript]
Sozial- und Kulturgeographie

Benedikt Korf
Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie

Sozial- und Kulturgeographie | Band 57



Benedikt Korf (Prof. Dr.), geb. 1972, lehrt Politische Geographie an der Universität Zürich.

Benedikt Korf

Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie

Studien zu einer reflexiven Theorie der Gesellschaft

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: Johanna Korf, Zürich
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6230-6
PDF-ISBN 978-3-8394-6230-0
https://doi.org/10.14361/9783839462300
Buchreihen-ISSN: 2703-1640
Buchreihen-eISSN: 2703-1659

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Vorwort 9

Zur kritischen Geographie 15
Mission accomplished? 15
»Kritische« Geographie als Denkstimmung 19
Schonstellungen 21
Moralisierung als Latenzschutz 22
Situative Skepsis als Reflexionsverweigerungsverweigerung 23
Skepsis und Kritik 25
Umwege (um die kritische Geographie herum) 29
Die Umwege dieses Buches 31

Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie 37
Kritik der Kritik 37
1983 oder: zweimal Diogenes 39
Sloterdijks Diogenes 40
Foucaults Diogenes 43
Der kynische Impuls: Dialog unter Abwesenden 46
Der Idiot 48
Heidegger 51
Die Skeptikerin 53
Was bleibt? Nachdenklichkeit! 56

Arcane Geopolitics: **Heidegger, Schmitt und die linke Lektüre rechter Denker (mit Rory Rowan)** 59
Linke Lektüren rechter Denker 59
»Schmitt« 63
»Heidegger« 67

Die gnostische Tonlage der *arcane geopolitics* 72
Vom Umgang mit reaktionärem Denken 78

Formen der Kritik: Ironie, Melancholie, Zynismus 85
Moralische Geopolitik 86
Post-development in der deutschsprachigen Geographie 89
Post-development: Hermeneutik des Verdachts 91
Ethnographie der Entwicklung 96
Meta-Ebene 1: Formen der Kritik 97
Immanente Kritik der Gabenökonomie humanitärer Hilfe 101
Meta-Ebene 2: Formen der Ironie 104
Was tun? Ironie, Melancholie, Zynismus 107

Only playing with beans? 111
»Nun partizipiert mal schön!« (Rauch) 111
Partizipation als Tyrannei? 113
Ort der Entscheidung 116
Ein postpolitischer Ausnahmezustand? 118
Wie subversiv ist »Partizipation«? 124

Geographie des Ernstfalls 127
Kafkaeske Geographien 127
Zur Geographie des Ernstfalls 130
Zur »Selbstbehauptung« des Rechtsstaats 133
Der Ernstfall in der postheroischen Gesellschaft 136
Entgrenzung oder Eingrenzung: Not kennt (k)ein Gebot? 138
Kleine Ausnahmezustände 140
Paradoxe Geographien des Ernstfalls 143
Für eine Geographie des Stattdessen 147

Kritik in der Krise:
Die List der Verantwortung 151
Nach der Verschwörungstheorie 151
Die List der Verantwortung 154
Krise und Kritik 156
»Mit Foucault« denken 162
Kritik der Form 166
Intellektuelle Abrüstung 168

Nach der Kritik: Nachdenklichkeit 173

Geografie des Zorns 175
Ein geklauter Titel...175
Appadurai: Geographie des Zorns 178
Die Masse als Subjekt 180
Political Society 182
Carl Schmitt in Südasien? 184
Politischer Ekel 187
Ein theoretisches »Kältebad« 189

Nachwort 191
Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Geographie 191
Apokalyptik oder Gnosis? 195
Kritik als Erlösung? 201

Literaturverzeichnis 207

Vorwort

Am 26. Februar 2020 schreibt der berühmte italienische Philosoph Giorgio Agamben in der italienischen Tageszeitung *Il manifesto*, das sich ausbreitende Sars-CoV-2-Virus diene den Behörden dazu, eine Epidemie zu »erfinden«, um einen Ausnahmezustand auszurufen. Und am 25. April 2020 meldet er sich in der *Neuen Zürcher Zeitung* zu Wort, »die Schwelle, die die Menschlichkeit von der Barbarei trennt«, sei überschritten worden.[1] Der bekannte Kulturtheoretiker Byung-Chul Han warnt: »Widerstandlos fügen wir uns dem Ausnahmezustand, der das Leben auf das nackte Leben reduziert« (Han 2020, 24). Mit solchen schrillen Deutungsangeboten beanspruchen Agamben und Han eine intellektuelle Alarmfunktion in einer sich ankündigenden Krise. Ihre alarmistisch aufgeladene »Theorie« interessiert sich jedoch wenig für die Ambivalenzen, Nöte und Kontingenzen der Lebenswirklichkeiten, die die Pandemie global hervorgebracht hat: Sie verdinglichen die Theorie des Ausnahmezustands, um diese zum Fetisch ihres Geltungsbedürfnisses zu machen.[2]

Theodor W. Adorno hätte dieses Geltungsbedürfnis vermutlich als eine Form von »Halbbildung« kritisiert. Halbbildung, schreibt Theodor W. Adorno, »ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist« (Adorno 1975, 81). Halbbildung zeigten diejenigen, die »reflexhaft plappern, was jede Situation von ihnen erwartet, um möglichst günstig abzuschneiden« (ebd.). Adorno polemisiert – wer möchte sich selbst schon als halbgebildet bezeichnen lassen – aber seine Polemik verweist auf einen wunden Punkt: Was Adorno beklagt, ist nicht Kritik oder kritische Theorie an sich, sondern der »verdinglichende« Gebrauch derselben, der zu intellektuellen Abkürzungen führt und Zwischentöne, Ambivalenzen und Widersprüche ausblendet. Die Kritik

1 Agamben (2020), NZZ, 25.04.2020, S. 27.

2 (Mehr dazu im siebten Kapitel »Kritik in der Krise« dieses Buches).

»weicht den Berührungen aus, die etwas von ihrer Fragwürdigkeit zutage fördern würden« (Adorno 1975, 90). Unter diesen Umständen werde Kritik »zur puren Schlauheit erniedrigt, die sich nichts vormachen lässt« (ebd., 88).

Theorie und Kritik, die auf »Halbbildung« beruht, produziert wohlfeile Bewertungen und vorschnelle Generalisierungen, indem sie sich von der Selbst-Kritik verschont. Solche »Schonstellungen«, wie es der Philosoph Odo Marquard nennt, ersparen der Kritik mühselige Begründungsarbeit. In diesem Buch identifiziere ich solche »Schonstellungen« kritischer Theorie und formuliere einen *skeptischen Vorbehalt*. Skepsis schafft Atempausen, um Schonstellungen aufzudecken. Atempausen, die ein genaueres Hinsehen erlauben. Atempausen, in denen Störungen in liebgewonnene Denkmuster eingewoben werden können. Atempausen, um Umwege zu gehen. Umwege erlauben Differenzierungsgewinne und damit »ein bisschen mehr Aufmerksamkeit, Respekt und Bescheidenheit vor dem Unbekannten« (Enzensberger 1982, 236).

Der skeptische Vorbehalt, wie ich ihn hier vorschlage, ist nicht »unkritisch« in einem politischen Sinn. Er steht selbst unter einem *eschatologischen Vorbehalt* – eschatologisch deshalb, weil diese Form von Skepsis nicht auf der Wahrheit beharrt, sondern auf die Hoffnung setzt – um der Hoffnungslosen, Marginalisierten, Vernachlässigten willen (und damit Walter Benjamin verpflichtet ist). Denn: »Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles« (Adorno [1970] 2003, 391).

Dieses Buch wäre nicht entstanden ohne den unermüdlichen Zuspruch von Ute Wardenga, die die Mühe nicht gescheut hat, das gesamte Manuskript kritisch gegenzulesen und mit ermutigenden Kommentaren zu bedenken. Eberhard Rothfuß begleitete das Projekt immer wohlwollend. Woody Sahr kommentierte es zwar kritisch, aber stets mit großer Neugier. Beiden danke ich für die vielen Anregungen, die ich aus den gemeinsam organisierten Gesprächskreisen zur *German Theory* am Zürichsee und anderswo mitnehmen konnte. Conrad Schetter machte mich vor vielen Jahren auf Carl Schmitt aufmerksam, dessen Denken hier in antiapologetischer Absicht angeeignet wird. Julia Verne verdeutlichte mir als eine der Ersten die Bedeutung geisteswissenschaftlichen Denkens für die Humangeographie. Simon Runkel erklärte mir immer wieder die Befindlichkeiten kritischer Geographie. Zuletzt gaben Ian Klinke und Christine Schenk nochmals wichtige Hinweise.

Alle hier versammelten Kapitel haben ihre je eigene Geschichte: Das *zweite* Kapitel wäre nicht ohne die Ermutigung von Tobias Boos und Simon Runkel entstanden, deren Initiative eines Themenheftes zum Raumdenken von Peter

Sloterdijk mich dazu brachte, die Gleichzeitigkeit von Foucaults und Sloterdijks Kynismusrezeption doch noch einmal genauer unter die Lupe zu nehmen. Meine Blumenberg-Lektüre, aber auch Cassirers kurzer Auftritt im Text, verdanken sich dem Gesprächszusammenhang des Lesekreises *German Theory*, wofür ich nochmals Eberhard Rothfuß und Woody Sahr sehr verbunden bin, für Cassirer ganz besonders: Raji Steineck. Das *dritte* Kapitel, gemeinsam mit Rory Rowan ursprünglich auf Englisch geschrieben, hat von Kommentaren von Ian Klinke, Claudio Minca, Timothy Raeymaekers, Eberhard Rothfuß und Raji Steineck sowie von Gesprächen mit Matt Hannah und Ulf Strohmayer über Heidegger profitiert. Ich danke Rory Rowan für die Erlaubnis, diesen Text in deutscher Übersetzung in diesen Band aufzunehmen und Christine van Leeuwenstijn für die sorgfältige Übersetzung.

Das *vierte* Kapitel ist das Ergebnis eines langen Prozesses des Nachdenkens und der Auseinandersetzung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Folgende Personen haben in unterschiedlichsten Formen Einfluss auf die Form des dort entwickelten Arguments ausgeübt (in alphabetischer Reihenfolge): Eberhard Bauer, Christian Berndt, Christin Bernhold, Barbara Bleisch, Sarah Byrne, Ottavia Cima, Muriel Côte, Steve Creech, Martin Doevenspeck, Dedo Geinitz, Christoph Görg, Olivier Graefe, Pia Hollenbach, Tania Li, Christian Lund, Elisio Macamo, David Mosse, Detlef Müller-Mahn, Theo Rauch, Peter Schaber, Conrad Schetter, Julia Verne, Christoph Vogel. Ganz besonders hervorheben möchte ich Pascal Goeke, Kai Koddenbrock, Eberhard Rothfuß, Christine Schenk, Timothy Raeymaekers und Florian Weisser, die mir durch ihre kritischen Kommentare geholfen haben, das zentrale Argument zu schärfen.

Auch das *fünfte* Kapitel geht auf meine Auseinandersetzung mit der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit zurück. Die beiden Texte, auf dem dieses Kapitel aufbaut, verdanken Uli Alff, Eberhard Bauer, Clive Barnett, Dave Featherstone, Urs Geiser, Elisio Macamo, Mark Starmanns, Lilith Schärer, Joris van Wezemael, Marc Zaugg und Wolfgang Zierhofer wichtige Hinweise. Das *sechste* Kapitel basiert auf einem Vortrag im Kolloquium des Geographischen Instituts, Universität Münster. Für die Einladung und die wertvollen Kommentare danke ich Paul Reuber, Iris Dzudzek und den Kolloquiumsteilnehmenden. Wertvolle Hinweise, Kritik und Anregungen verdanke ich auch Bernd Belina, Jonas Hagmann, Martin Klamt, Jürgen Ossenbrügge, Conrad Schetter und Ute Wardenga. Das *siebte* Kapitel entstand als Reaktion auf einen Aufruf von Mirka Dickel und Jürgen Böhmer, etwas zu Geographie und

Verantwortung zu schreiben, ergänzt durch eine spätere Initiative von Norbert Frieters-Reermann, »etwas zu Corona« zu schreiben.

Einige Kerngedanken des *achten* Kapitels habe ich erstmals in einem Vortrag an der Universität Eichstätt in der dortigen Wintervorlesungsreihe 2017/18 formuliert. Ich danke Thomas Hoffmann für die freundliche Einladung. Auch durfte ich die Grundgedanken in einem Seminar an der Universität Colombo in Sri Lanka vorstellen, zu dem mich Neloufer de Mel und Pradeep Peiris einluden. Deval Desai, Stephan Hochleithner, Elisio Macamo, Shalini Randeria und Ralph Weber danke ich für inspirierende Diskussionen im gemeinschaftlichen Forschungsprogramm »Reversing the Gaze«, welches durch den Schweizer Nationalfonds im Rahmen des SINERGIA-Programms gefördert wird, und in vergleichenden Studien der Frage nachgeht, wie postkoloniale Theorie die Krise liberaler Demokratien in Europa verstehen hilft.

Einige der Kapitel sind in früheren Fassungen bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden. Alle Beiträge wurden für das Buch überarbeitet. Das *zweite* Kapitel erschien 2019 als »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« in der *Geographica Helvetica* (74 [2], 193-204). Das *dritte* Kapitel erschien 2020 in englischer Fassung mit Rory Rowan als Mitautor in *Political Geography* (80, 102158) unter dem Titel »Arcane Geopolitics: Heidegger, Schmitt and the political theology of Gnosticism«. Für das Buch wurde es von Christine van Leeuwenstijn ins Deutsche übertragen. Das *vierte* Kapitel ist als »Die Ironie der Entwicklungstheorie« in der *Geographischen Zeitschrift* (105 (3), 150-174) veröffentlicht worden. Der Text des *fünften* Kapitels basiert auf dem Beitrag »Partizipation als Ausnahmezustand«, erschienen in *Geographica Helvetica* (64 [2], 98-105). Ich habe außerdem Gedanken aus einem in *Third World Quarterly* (31 [5], 709-720) erschienen Text – »The Geography of Participation« – in die nun vorliegende Fassung des Kapitels eingearbeitet. Das *sechste* Kapitel »Geographie des Ernstfalls« erschien 2009 unter gleicher Überschrift in der *Geographischen Zeitschrift* (97 [2+3], 151-167). Im *siebten* Kapitel habe ich die Gedanken von zwei Aufsätzen zusammengeführt: einerseits meines Beitrags mit dem Titel »Die List der Verantwortung: Corona, Kritik und Krise (der Theorie)«, erschienen im von Mirka Dickel und Jürgen Böhmer herausgegebenen Band »Die Verantwortung der Geographie« (transcript, Bielefeld), andererseits meines Aufsatzes »Corona: Kritik in der Krise« in der *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* (43 [3], 27-31). Das achte Kapitel »Geographie des Zorns« ist eine stark überarbeitete und erweiterte Fassung eines Beitrages, der in einem von Eva Muster und Tobias Hirschmül-

ler herausgegebenen Sammelband zur 29. Eichstätter Wintervortragsreihe in der Akademischen Verlagsgemeinschaft München (AVM-Verlag) erscheinen wird. Den Verlagen AVM, Elsevier, Franz Steiner, transcript und Waxmann danke ich für die jeweiligen Abdruckgenehmigungen.

Im transcript Verlag sei Jakob Horstmann für seine Unterstützung dieses Projekts und Johanna Tönsing, Jonas Geske und Julia Wieczorek für die umsichtige Betreuung sowie Robert Kreusch für das sorgfältige Lektorat gedankt.

Rafael, Johanna und Christine waren nachsichtig und geduldig mit ihrem oft in Gedanken versunkenen, lesenden oder schreibenden Vater und Partner. Dass dieses Leben nicht zu kopflastig wird, sondern abwechslungsreich und bunt, dafür sorgt ihr und darum bin ich froh und Euch unendlich dankbar.

Kurz vor Drucklegung starb der britische Geograph Clive Barnett völlig unerwartet am 24. Dezember 2021. Clive hat mich mit seiner unglaublichen intellektuellen Neugier, theoretischen Versiertheit und Belesenheit und seinem Mut, bei seiner kritischen Analyse auch die Arbeiten einflussreicher *Patrons* im Fach nicht auszusparen, zutiefst beeindruckt. Zugleich blieb er bei all dem zuvorkommend, hilfsbereit und bescheiden. Sein früher Tod hinterlässt eine große Lücke.

Zur kritischen Geographie

Ich bin kritisch allem gegenüber, auch der Kritischen Theorie.
Benno Werlen, 10. Juli 2020[1]

Mission accomplished?

Wer hat nicht schon Schwierigkeiten mit der Geographie gehabt: Gerhard Hard, unermüdlicher Kämpfer für eine Modernisierung der Geographie, klagt über einen »konfessionellen Ton« (Hard 2004) in einer »Disziplin der Weißwäscher« (Hard 1979). Dietrich Bartels diagnostiziert »Schwierigkeiten einer fachlichen Verständigung« (Bartels 1974, 21). Für Bartels liegen diese Schwierigkeiten in der »Heterogenität der theoretischen Grundanliegen heutiger Geographie«, mithin in »Schwierigkeiten mit dem Raumbegriff in der Geographie« – so der Titel eines Vortrages, den er 1974 in Zürich hielt. Die Vokabel »Raum« diene nur noch als legitimierendes Objekt, um die Einheit des Faches zu signalisieren: »Für die Geograph[inn]en gehörte der ›Raum‹ bis vor kurzem zur Gruppe jener vorsprachlichen Leitvorstellungen ohne Erklärungsbedürfnis, zum *Plausibilitätsrahmen* des Fachansatzes, *in dem man sich unreflektiert bewegt*« (Bartels 1974, 9, meine Hervorhebung). Bartels' Diagnose wird von Goeke und Moser (2011, 251) bestätigt: »Raum« benenne einen Gegenstand, »der nur wenig ausschließt, und dabei zumindest vordergründig Geschlossenheit vermittelt« – und zwar nach innen und außen.

Bartels und Hard kritisieren eine Fachtradition der deutschsprachigen Geographie, wie sie in der Nachkriegszeit (1945-1975) dominant war: die klassische Geographie der Länderkunde und Landschaftsgeographie, die es so heute nicht mehr gibt und die im Rückblick gerne als sehr homogen und altbacken beschrieben wird (meist ohne genauere Lektüre). Hard prangert

1 So Benno Werlen im persönlichen Gespräch, 10. Juli 2020.

machtpolitische Kartelle im Fach an, indem er auf fehlende Plausibilitätsrahmen (Bartels) hinweist, die sich die Landschaftskunde in den Jahrzehnten nach dem Krieg leistete. Nach Hards Attacken war der Kaiser nackt – und den meisten Zuschauerinnen[2] blieb das Lachen im Hals stecken, fürchteten sie doch die Rache der Diadochen. Für Bartels liegt die Schwierigkeit der Heterogenität der Geographie in der fehlenden verbindenden Theoriesprache. Heterogenität werde mittels Raumfloskeln nur übertüncht, um Geschlossenheit zu suggerieren – dies aber ohne theoretische Reflexion. So Bartels.[3] In Bartels' und Hards Kritik verflechten sich somit epistemologische, disziplinstrategische und politisch-normative Fragen.

Die Scharmützel, in die sich Bartels und Hard zu ihrer Zeit begaben, oder die noch Benno Werlen auszufechten hatte, gehören weitgehend der Vergangenheit an. Seit der *cultural turn* durch die Neue Kulturgeographie (NKG) breit rezipiert wird, hat die Humangeographie die Schwierigkeiten, die Bartels und Hard der klassischen Geographie (Theorielosigkeit, politischer Konservatismus) attestierten, weitgehend überwunden. Humangeographie ist (de-)konstruktivistisch, theoretisch versiert und »kritisch« – und zugleich offen für Neues, für Pluralität und Vielfalt. Auch den »Raum« hat man dekonstruiert und theoretisch durchdrungen und in eine Vielfalt von Raumbegriffen aufgelöst. Die deutschsprachige Humangeographie verabschiedet sich damit von der bisherigen Tendenz zur »Schulbildung« und übernimmt von der anglophonen Geographie eine »Anfälligkeit gegenüber [theoretischen] Modeerscheinungen« (Strohmayer 1998, 103), auch wenn die Rezeption anglophoner Ideen oft spät erfolgt. Die Humangeographie nach dem *cultural turn* scheint sich durch eine permanente epistemologische Erneuerung frisch zu halten. *Mission accomplished (Mission erfüllt)*!?!

Ich bleibe skeptisch. Denn bei allen Plädoyers für Vielfalt und Heterogenität nach dem *cultural turn* gibt es weiterhin Absicherungsdiskurse, um fachliche Verbundenheit innerhalb der Humangeographie zu signalisieren. Für Bartels (und später für Goeke und Moser) war »Raum« der zentrale »Klingelton« der Geographie. Doch hat sich hier seit dem *cultural turn* eine Verschie-

2 Hier wie auch im folgenden Text verwende ich die weibliche Form, wenn alle Geschlechter gemeint sind. Dies erscheint mir als ausgleichende Gerechtigkeit für frühere Tendenzen, mit der männlichen Form alle Geschlechter zu bezeichnen.

3 Nun ist nicht ganz klar, ob für Bartels Heterogenität *per se* ein Problem ist, oder nur eine Heterogenität, die theoretisch unterspezifiziert bleibt. Diese Frage klammere ich hier der Einfachheit halber aus.

bung vollzogen: Nicht mehr »Raum« scheint heute als legitimierender Begriff (und als Erkenntnisobjekt) die fachliche Einheit abzusichern, sondern eher eine bestimmte Haltung, die mit dem Attribut »kritisch« signalisiert wird. »Kritisch sein« wird zum verbindenden Grundton diskursiver »Klingeltöne« (Kaube 2015, 145f.), der theoretischen Imponiervokabeln, mit denen in rasanter Folge neue Ansätze und *turns* ausgerufen werden. Der «kritische» Grundton erlaubt so eine Sortierung, wer dazugehört und wer nicht (zumindest zum Kreis der Insiderinnen). Seit der *cultural turn* in der deutschsprachigen Humangeographie breit rezipiert wird, würde deshalb kaum jemand die Selbstzuschreibung als »kritisch« zurückweisen.

Kritik wird hier meist im Anschluss an Michel Foucault als die Kunst verstanden, »nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden« (Foucault 1992, 12). »Kritische« Geographie verbindet damit eine epistemologische Perspektive (Analyse und Kritik der Machtverhältnisse) und eine normative (politische) Position (Ablehnung und Überwindung dieser Machtverhältnisse) (Belina et al. 2018, Kuge et al. 2020, 220). Diese »kritische« Haltung ist zu einer solchen Selbstverständlichkeit geworden, dass sie einen neuen »Plausibilitätsrahmen« aufspannt, »in dem man sich unreflektiert bewegt«. »Kritische« Geographie ist selbst zum Mainstream geworden: Aus den »jungen Wilden« und »heldenhaften Außenseitern« wurden die »disziplinär Etablierten« (Steinbrink/Aufenvenne 2016, 85, 86 und 101), die diesen Außenseiterstatus aber weiterhin gegen einen vermeintlich noch immer vorhandenen Hegemonialdiskurs für sich reklamieren. Aus einer antihegemonialen Attitüde wird eine »Hegemonie der Einsicht, von der die Einsicht in die Hegemonie abhängt« (Düttmann 2004, 84).

Der diskursive Klingelton »Kritik« signalisiert disziplinpolitisch die Zugehörigkeit zu einem weitgehend unhinterfragten, grundlegenden »Denkstil« (Fleck [1935] 1980), der von einem Denkkollektiv geteilt wird. In Hards Terminologie haben wir es mit einer »konfessionellen« Tonlage zu tun, aus der »Reflexionsverweigerungen« (Hard) und intellektuelle »Schonstellungen« (Marquard) resultieren: Die Kritik verschont sich selbst und umgeht eine kritische Hinterfragung ihrer eigenen epistemologischen Perspektive, ihrer methodologischen Sorgfalt und politischen Position, da Gegenpositionen primär über Moralisierung und Personalisierung als »unkritisch« oder »reaktionär« bekämpft, und nicht inhaltlich widerlegt werden. Dadurch läuft Kritik Gefahr, in Dogmatismen zu erstarren und sich in Selbstgefälligkeit einzurichten. Aus diesen Schonstellungen entstehen »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie«, die ich in diesem Buch aus der Position eines *interested*

sceptic[4] betrachte – sympathisierend, aber kritisch nachfragend: Meine Skepsis entstand aus einer ursprünglichen Identifizierung mit den Anliegen und Positionen der kritischen Geographie, doch verschob sich diese zunehmend in eine *Identifizierung mit Vorbehalt*: »Dieser Blick aufs Problematische, der zuerst fürsorglicher Besorgnis entsprang, wurde nun etwas anderes: Zweifel an der Sache […]« (Marquard 1973, 22).[5]

In diesem Buch zeige ich Schonstellungen der kritischen Geographie über Umwege auf. Um der Gefahr der Moralisierung und Personalisierung zu entgehen, der ja auch eine Kritik an Praktiken kritischer Geographie erliegen könnte, möchte ich meine Zweifel nicht in direkter Konfrontation mit »Ross und Reiter« (Goeke 2013, 4) dingfest machen, sondern über »Umwege« (Blumenberg) formulieren: In den einzelnen Kapiteln in diesem Buch betrachte ich »Tonlagen« und Diskurskonstellationen kritischer Theorie, die in die Humangeographie und benachbarte Sozial- und Kulturwissenschaften hineinwirken. Die Schonstellungen, die ich in den Tonlagen und Diskurskonstellationen kritischer Theorie identifiziere, finden sich oft wenig hinterfragt in humangeographischen Diskursen, sei es schriftlich hinterlegt, oder auch nur im oralen Raum informellen Austauschs. Wenn durch diese Umwege in den nachfolgenden Kapiteln Raum für Nachdenklichkeit entsteht, ist das Ziel dieses Buches erreicht. Bevor ich aber damit beginne, lege ich noch einmal detailliert den oben skizzierten Gedankengang dar.

---

4 Diesen Begriff verwendet Hayden Lorimer (2005, 85) zur Charakterisierung der Position, die Tim Cresswell gegenüber der *non-representational theory* (NRT) eingenommen hatte. Cresswell selbst beschreibt diese Position als »feelings of confusion and anger« (Cresswell 2012, 98) – grundsätzlich interessiert, sympathisierend mit den Anliegen, nicht in Fundamentalopposition, aber kritisch nachfragend, um das Gespräch über »remaining doubts« und »thorny issues« (S. 103) offenzuhalten.

5 In der Tat wurde »kritische« Geographie lange Zeit an den Rand gedrängt (Belina et al. 2009), und benötigte »fürsorglichen Besorgnis«, doch sind diese Zeiten, wie gesagt, vorbei.

»Kritische« Geographie als Denkstimmung

Noch einmal: Was ist »kritische« Geographie?[6] Diese Frage ist gar nicht einfach zu beantworten, da »kritisch« in weiten Kreisen der Geographie als diskursiver Klingelton verwendet wird: So versteht sich eine ganze Bandbreite von theoretischen Ansätzen in der deutschsprachigen (und auch der anglophonen) Humangeographie als »kritisch«: von (post-) marxistischen, poststrukturalistischen, posthumanistischen, feministischen bis zu postkolonialen Geographien (deshalb oft im Plural geschrieben). Diese sind sich untereinander keineswegs immer einig und sprechen sich teilweise sogar das Label »kritisch« ab (Blomley 2006, Goeke 2013). Auch gibt es Abgrenzungsversuche zwischen einer »kritischen« und einer »radikalen« Geographie, wobei diese Grenzziehungen in der anglophonen Geographie noch markanter sind (Raju/Jeffrey 2017, 5). Pascal Goeke meint zwar, dass ungeachtet dieser diffusen Ausgangslage »sich kritische Geographien noch hinreichend zuverlässig zu erkennen [scheinen]« (Goeke 2013, 4), insgesamt kommen aber verschiedene Beobachterinnen, die das Feld der «kritischen Geographie» zu kartieren

6 Schon 1973 hielt Gerhard Hard (1973, 9f.) fest, die Frage »Was ist Geographie?« habe keine (klare) Antwort. Die Frage selbst sei schon das Problem, denn sie setze voraus, es gäbe ein Wesen der Geographie, das man zweifelsfrei festhalten könnte. Das sei jedoch methodologischer Essentialismus (vgl. dazu Redepenning 2014, 92f.). Hard (1973, 17f.) zerlegt die Frage deshalb in einzelne Komponenten: *Erstens* könne damit der disziplinäre Organisationsrahmen gemeint sein. *Zweitens* könne damit aber auch ein (gegebenenfalls unbewusstes) Selbstbild (»was sie zu tun und zu sein glauben«) beschrieben werden. *Drittens* könne diese Frage auch als bewusste Reflexion einer Selbstinterpretation innerhalb des Faches verhandelt werden. *Viertens* könne damit aber auch die Frage nach einer *Norm* gestellt werden: Wie *soll* Geographie betrieben werden? Diese Fragen stellen sich analog bei der »kritischen« Geographie – und doch werde ich sie im Folgenden ausklammern. 1973 entledigt sich Hard der Frage, was Geographie sei, indem er auf die Meta-Ebene wechselt und Grundkategorien der klassischen Geographie sprachkritisch dekonstruiert, also seinen Blick darauf richtet, wie diese Wesensbestimmung der Geographie als Fach in unterschiedlichen historischen Momenten von ihren eigenen Fachvertreterinnen definiert wird – und sie dann in Hard'scher Manier auseinandernimmt. Diesem Hard'schen Weg wird in diesem Buch nicht gefolgt, obwohl er unzweifelhaft sehr durchschlagende Kritik an der klassischen Geographie und ihrem oft unreflektierten Denkstil formuliert. 1990, also fast 20 Jahre nach seinem ersten Versuch in *Geographie* (1973), blickt Hard selbstkritisch auf seine Strategie zurück: Er schreibt, es sei »leicht zu erkennen, dass sowohl das Stellen der Frage wie das Verweigern der Antwort oft im Dienst bestimmter disziplin- und karrierepolitischer Interessen standen« (Hard 1990, 1f.).

versuchten, zu dem Schluss, das Feld sei »divers« (Raju/Jeffrey 2017, 1) und letzlich »undefiniert« (Blomley 2006, 90).

Aufgrund dieser diffusen Grenzziehungen bzw. der mittlerweile ubiquitären Selbstidentifizierung als »kritisch« werde ich die definitorische »was ist?«-Frage ausklammern. Stattdessen werde ich mich in diesem Buch mit »Denk-Stimmungen«, »Tonlagen« und »Schonstellungen« unterschiedlicher Denkrichtungen oder Ansätze beschäftigen, die in der »kritischen« Geographie verhandelt werden.

Mit »Denk-Stimmung« bezeichnet Ludwik Fleck ([1935] 1980) die »besondere Stimmung«, in der sich ein »Denkkollektiv auslebt« (187f.) und einen gemeinsamen »Denkstil« ausbrütet (vgl. dazu Hasse 2016, 82, Schlottmann/Hannah 2016, Korf/Verne 2016), der »einheits- und identitätsstiftend« wirkt (Steinbrink und Aufenvenne 2016, 85). In der kritischen Geographie zeigt sich diese identitätsstiftende Denkstimmung im Anspruch, die Welt durch eine Kombination von Theorie und Praxis radikal verändern zu wollen (Goeke 2013, 4, vgl. auch Blomley 2006, Raju/Jeffrey 2017, Redepenning 2007). So bezeichnen Kuge et al. (2020, 222) als konstitutives Merkmal der kritischen Geographie, gesellschaftliche Machtverhältnisse nicht nur zu kritisieren, sondern auch »in emanzipatorischer Absicht« zu *verändern*. Und für Lossau besteht der Anspruch darin, »eine möglichst bessere Geographie der Welt entgegenzusetzen « (Lossau 2002, 151). Hier tritt neben die theoretische Kritik der Aktivismus der Praxis. Schon 1990 bemerkt Gerhard Hard kritisch dazu, der Versuch, Geographie »marxistisch« zu orientieren, legitimiere sich durch »ein politisch-moralisches Engagement für *evident gute* Zwecke« (Hard 1990, 5, meine Hervorhebung). Damit werde der Frage, was »kritische« Geographie *sei*, ausgewichen zugunsten eines externen Bezugspunktes, was Geographie sein *sollte*: »[höchste] Normen und [letzte] Einheiten, denen sozusagen jedermann zustimmen *muss*« (ebd., Hervorhebung im Original).

Identifizierung mit dieser Denk-Stimmung erfolgt über theoretische Sprachspiele, die unterschiedliche »Tonlagen« der Kritik anstimmen, die zueinander durchaus Dissonanzen ausbilden können. Diese Tonlagen der Kritik sind oft in komplexe Partituren einer Theoriekomposition eingebettet und prägen eine bestimmte Färbung des kritischen Denkstils. Dabei werden diese Tonlagen mit unterschiedlichen theoretischen Instrumenten und aus verschiedenen Positionen heraus intoniert. Beim Abspielen »diskurser Klingeltöne« eines bestimmten Theoriejargons bleibt die Komplexität dieser Kompositionen oft unausgesprochen oder verborgen. Odo Marquard bezeichnet solche Aussparungen von Selbstreflektion als »Schonstellung«

(Marquard [1973] 1990, 244): Kritik verschont sich selbst und erspart sich die Einarbeitung in komplexe Theoriepartituren. Es ist genau an diesem Punkt, an dem dieses Buch ansetzt: Statt einzelne Belegtexte der kritischen Geographie zu sezieren, werden unterschiedliche »Tonlagen« kritischer Denkstile in den Blick genommen, in denen kritische Theorie in der Geographie und in verwandten Fächern intoniert wird, und deren »Schonstellungen« analysiert.

Schonstellungen

Schonstellungen sind »Ersparungsverfahren« (Marquard [1973] 1990, 244): Sie ersparen der kritischen Geographie die mühselige Arbeit der Begründung von Aussagen. Diese Schonstellungen produzieren *Nicht-Denken*: »Der wirkliche Gegenspieler des kritischen Denkens ist heute [...] ein kritisches Nicht-Denken, das die Technik der Kritik beherrscht und die Elemente der Kritik zitiert, sie jedoch in das Regime der Meinung integriert« (Quent 2019, 42). Zugleich wird die Kritikerin auch politisch entlastet: Die Verantwortung für die Übel der Welt werden der (politischen oder theoretischen) Gegnerin angelastet. Die Kritikerin richtet sich in einer »selbstzufriedenen Unzufriedenheit« (Sloterdijk 2016, 131) ein. Dabei werden eigene Schwächen und Widersprüche unbeleuchtet gelassen. Aus diesen Schonstellungen entstehen Schwierigkeiten – *Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie*.

Schonstellungen ergeben sich zum Beispiel, wenn »Theorie« dazu dient, intellektuelle Abkürzungen zu nehmen. Gerhard Hard hat dies »diffuse Theorieverschleifung im Medium einer Stimmung« genannt (Hard 2000, 50). Es ist der Habitus eines »vorweg theoriegeladenen Beobachters« (ebd., 52): Theorie wird zum *Apriori* der Erkenntnis und störende Elemente der Empirie werden ausgeblendet. Durch diesen Gestus wird nicht nur die eigene Belesenheit, sondern eine epistemologische Überlegenheit beansprucht – »mit Foucault« oder »mit Luhmann« schon zum Wesentlichen vordringen zu können. Dies gilt auch für sich aktivistisch gebende Kritikerinnen: »Für Theorie haben Aktivisten nur Bedarf, wenn es die ohnehin bekannten Positionen zu untermauern [...] gilt« (Konersmann 2018, 35). Ausgegrenzt wird das, was die Theorie stört.

Die Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie liegen also im Kern in »Reflexionsverweigerungen« (Hard 2007, 8), die auf fehlende Distanz zum eigenen kritischen Tun zurückzuführen sind, da die Theorie der Empirie immer schon voraus zu sein scheint. Reflexionsverweigerung produziert »Schonstel-

lungen«, d.h. Kritik verschont sich selbst und umgeht eine kritische Hinterfragung ihrer eigenen theoretischen Position. In den in diesem Buch vorgelegten Studien wird »Hinweis[en] auf Schonstellungen [nachgegangen], welche diese Schwierigkeit[en] provozieren« (Marquard [1973] 1990, 250). Eine solche Bezugnahme auf Schonstellungen verweigert die »Reflexionsverweigerung«, vor der Hard warnt. Durch »Reflexionsverweigerungsverweigerung« soll Raum für Nachdenklichkeit geschaffen werden. Mit einer Analyse von Schonstellungen werden also primär *epistemologische* Fragen verhandelt, doch lassen sich diese oft nur schwer von *disziplinpolitischen* Positionierungen trennen, insbesondere dann, wenn Schonstellungen durch Moralisierung einer Debatte kaschiert werden.

Moralisierung als Latenzschutz

Eine moralisch konnotierte Denkstimmung innerhalb eines – noch so heterogenen – Denkkollektivs schafft Solidarität, Identität und Vertrauensgefühl, wobei »die Irritation in Gestalt einer methodologischen ›Störung‹ eine Ausnahmeerscheinung« (Hasse 2016, 82) bleiben *soll*. Die richtige Haltung schränkt die akzeptierten Plausibilitätsrahmen der Argumentation ein. Daraus entstehen dann, so Hard, »Aufklärungsverbote« in der disziplinären Kommunikation: »So genoss in der Geographie z.B. erst ›Landschaft‹, dann ›Raum‹ Latenzschutz« (Hard 1990, 12). Wird dieser Latenzschutz verletzt, »flackern die Warnanlagen« (ebd., 13). Heute, so müssen wir Hard ergänzen, ist der Latenzschutz dem Attribut »kritisch« zugefallen. Dieser Latenzschutz birgt die Versuchung, »auf der Ebene der kommunikativen Performanz […] statt der Zustimmung der Kompetenten die Kompetenz der Zustimmenden anzunehmen« (Marquard 1975, 198). Es zählt nicht mehr die Plausibilität eines Arguments, sondern die richtige Haltung, oder präziser: Moralisierungen und Personalisierungen sichern den Latenzschutz einer Denkstimmung ab.

Latenzschutz bedeutet, dass Störungen primär mittels Ausschlussmechanismen bearbeitet werden und nicht durch vertiefte Reflektion: »Kritik verwirft [dann] nicht sosehr den Irrtum, sondern stiftet […] Zugehörigkeit […] durch Gegnerverfolgung« (Marquard [1973] 1990, 246). Hans Magnus Enzensberger hielt dazu fest: »Einem alten Routinier der Theorie […] fällt es nicht schwer, die Schuldigen dingfest zu machen« (Enzensberger 1982, 231). Kritik – kritische Theorie, kritische Geographie – dient dazu, die Zugehörigkeit zum richtigen Lager zu signalisieren; sie wird zur Absicherung gegen den Ver-

dacht, doch mit der gegnerischen Seite (»der Hegemonie«) zu kollaborieren – also reaktionär zu sein. Theorie wird zum »Alibi« (Marquard [1973] 1990, 244) – zum Nachweis der emanzipatorischen Gesinnung. Daraus kann eine »Denkstimmung« entstehen, die zunehmend intolerant gegenüber Abweichungen wird, die außerhalb der »Vielfalt« dieser klar umgrenzten Denkstimmung stehen.

Hard warnte bereits vor einiger Zeit: »Wer sich allzu sehr erhebt, signalisiert damit wohl nur seine eigenen Reflexionsverweigerungen« (Hard 2007, 8). Reflexionsverweigerungen zeigen sich in der kritischen Geographie in einem Entlarvungsgestus, der primär signalisiert, »wo man zu stehen hat« (Redepenning 2007, 97). Dessen »bevorzugtes Medium ist [...] der Aufschrei«: Sprechakte der Kritik werden zur »Alibiveranstaltung. Sie sind nur ein Vorwand, um das Mantra der unumstößlichen Überzeugungen herunterzubeten« (Konersmann 2018, 35). Eine solche »unkritische« kritische Geographie (Blomley 2006, 88) wehrt sich gegen Irritationen ihres »unreflektierten Plausibilitätsrahmens« (Bartels), indem sie Auseinandersetzungen auf die moralische Ebene verlegt, d.h. Diskussionen »moralisiert«: Eine intellektuelle Position wird zur »schurkischen (rogue) Ansicht« (Butler 2011, 14) erklärt – potenziell nach außerhalb des Sagbaren gestellt: »Autorinnen und Autoren [werden] in toto auf einen (normativ-moralischen) Prüfstand gestellt, bewertet und gegebenenfalls verurteilt« (Goeke 2013, 2). Pascal Goeke nennt dieses Phänomen »Personalisierung« (Goeke 2012, 427ff., vgl. auch Sahr 2012, 440). Gegen diese Form der Moralisierung durch Personalisierung ist es schwierig zu argumentieren, ohne gleich unter »Generalverdacht« gestellt (Goeke 2013, Redepenning 2007) – und vom Diskurs ausgeschlossen – zu werden: »kompetent ist, wer übrigbleibt« (Marquard 1975, 198). Moralisierung hintertreibt so die theoretische Tiefenschärfung von Kritik.

Situative Skepsis als Reflexionsverweigerungsverweigerung

In diesem Buch soll der »Latenzschutz« der Moralisierung und die daraus entstehenden Schonstellungen unterlaufen werden – durch Reflexionsverweigerungsverweigerung. Reflexionsverweigerungsverweigerung ist dem Denkstil nach skeptisch veranlagt – diesen Gedankengang verdanke ich Odo Marquard (»Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« – der Titel dieses Buches – bezieht sich deshalb nicht nur auf Bartels' Vortrag von 1974, sondern auch auf Marquards Buch *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*). Marquard wen-

det sich nicht gegen die kritische Reflexion *per se*, sondern gegen (theoretische) Abkürzungen, die eine unkritische »kritische« Theorie (oder Geographie) in ihren Geltungsansprüchen unternimmt, insbesondere wenn dies zu einem »Antagonismus der absoluten Rechthaber und der absoluten Unrechthaber« (Marquard 1973, 18f.) führt: wenn also theoretische Geltungsansprüche moralisch überhöht und absolut gesetzt werden. Der Denkstil der Skepsis versteht sich demnach als »Reaktion auf eine [...] *überhöhte* Beanspruchung von Begriffen, Theorien und Positionen« (Wetters/Fuchs 2014, 276, meine Hervorhebung), wenn diese auf Kosten einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Empirie geht.

Skepsis, wie Marquard sie konzipiert, versteht sich als »Nichtrechthabenwollen« (Seel 2018) – sie will nicht unbedingt eine Entscheidung in einer Sache herbeiführen. Deshalb führt Skepsis, so Marquard, »zuweilen zum Zögern« (Marquard [1973] 1990, 250). Dadurch schafft Skepsis »Atempausen« – Atempausen sowohl von der »Durchsetzungsdisziplin eines Protagonistenkollektivs und ihrer Folgezumutungen« (Marquard (1973, 29) als auch von der Vermessenheit einer Praxis, die »sich die totale Überwindung der Übel [zutraut]« (ebd., 30f.). Marquards Denkstil verfolgt dabei eine *interimistische* (ich würde sagen: eine *situative*) Skepsis (Marquard 1958, 54): Skepsis ist zuerst einmal »Zustimmungsverweigerung« in einer bestimmten Situation: Schwierigkeiten mit einer Position (oder Theorie), mit der er sich identifizieren möchte, führen für Marquard dazu, die Zustimmung vorerst zu verweigern. Skeptizismus ist hier Vorbehalt, er hält die Zustimmung »in der Schwebe« (Craemer 1975, 400). Dies liegt daran, dass, wie Stanley Cavell schreibt, »der Skeptiker insinuiert, dass es Möglichkeiten gibt, vor denen der Anspruch auf Gewissheit die Augen verschließt« (Cavell 2006, 683).

Skepsis formuliert einen Vorbehalt und vermeidet dadurch die schnelle Festlegung auf eine Position. Als *interimistische* Skepsis markiert sie keinen Endpunkt, sondern eröffnet ein »Phasenmoment« (Cramer 1975, 389), d.h. ihre Infragestellung bestimmter Positionen oder theoretischer Behauptungen erfolgt nicht prinzipiell und für immer, sondern situativ am konkreten Fall, und vorerst nur vorübergehend. Als *situative* Skepsis ist sie »ein Ort, an dem man ein wenig herumlungern kann« (ebd.). Dieser interimistischen, situativen Skepsis bleibt »die schwache Aussicht auf Rückkehr ins Land der Zustimmung« (ebd.). Deshalb erscheint mir eine kritische und eine (so verstandene) skeptische Position durchaus kompatibel zu sein, auch wenn dies oft anders gesehen wird.

Skepsis und Kritik

Skepsis, auf Dauer gestellt, tendiert zu einer politisch konservativen Haltung. Hans Blumenberg, der durchaus Affinitäten zu Marquards skeptischen Denken hatte, formuliert es so: »Die Kunst, Fragen auf sich beruhen zu lassen und sich der Gegenwärtigkeit der ›Zustände‹ anheimzugeben, setzt ein sich vor sich selbst verhehlendes Vertrauen in den Gang der Dinge voraus« (Blumenberg 1988, 318). Mit anderen Worten: Skepsis als Dauerzustand gibt die Idee einer besseren Welt auf zugunsten des Bestehenden. Die skeptische Haltung versandet so in der Melancholie des *Posthistoire*, »in dem zwar viel passiert, aber nichts mehr geschieht« (Taubes 1983, 458).[7] Auch Marquard wird vorgehalten, seine Position laufe Gefahr, den Status Quo zu bejahen (Halbmayr 2000, 45). In seinen späteren Schriften in den 1980er Jahren formuliert Marquard denn auch eine explizite Apologie der Bürgerlichkeit (in der real existierenden BRD) (Marquard 2000, 94ff.), die eine gewisse konservative Grundhaltung voraussetzt. Diese *politische* Position Marquards teile ich nicht. Zwar wurde mir Odo Marquards Pamphlet *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973) zu einer Art »Handorakel« - ein nützliches Brevier gegen den Moralismus. Aber ich nutze Marquards *Schwierigkeiten* nur als *methodisches* Handorakel, nicht als politisches Pamphlet.

Der Begriff des »Handorakels« verweist auf die Denkschule der Moralistik[8]: 1647 hatte der Jesuit Baltasar Gracián, in der Tradition der Moralistik stehend, in einem Brevier mit diesem Namen Regeln der Weltklugheit verfasst (Gracián 2020).[9] Die Moralistik wendet sich explizit gegen den Moralismus: Vertreterinnen der Tradition der Moralistik moralisieren nicht, sondern sezieren den moralischen Schein. Die Moralistik deckt »Selbstschutz-

---

7 Vgl. dazu ausführlich das *Nachwort*.

8 Auf das Handorakel als Genre aufmerksam gemacht hat mich der Literaturwissenschaftler Helmut Lethen, der von seiner eigenen *Suche nach dem Handorakel* (2012) erzählt. Lethens Handorakel ist Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), welches ihm »ein gutes Heilmittel gegen die Kultur der Betroffenheit zu sein [schien]« (Lethen 2012, 116). Lethen ist begeistert von Plessners »abgeklärte[m] Umgang« (ebd., 116) mit gesellschaftlicher Kommunikation jenseits moralisierender Diskurse. Takt und Diplomatie sorgen für einen Ausgleich von Nähe und Distanz. Zugleich anerkennt Lethen, dass sich Plessner »nicht vom Mythos des Einzelnen [löst]« (ebd., 118) und dass er damit in der Tradition der europäischen Moralistik stehe.

9 Das *Handorakel* liegt nun in neuer Übersetzung von Hans-Ulrich Gumbrecht im Reclam-Verlag vor. Die klassische Übersetzung stammte von Arthur Schopenhauer.

und Selbsttäuschungsstrategien« auf. Sie ist eine *Verhaltenslehre der Kälte* (Lethen 1994), die sich eher machiavellistisch als moralisierend gibt und in den 1920er Jahren von Denkerinnen der Extreme eifrig gelesen wurde – von links (Walter Benjamin, Bertold Brecht) bis rechts (Carl Schmitt usw.). So berichtet Helmuth Lethen, dass Benjamin Brecht ein Exemplar von Graciáns Handorakels geschenkt habe (Lethen/Wizisla 1998).

Marquard teilt mit der Tradition der Moralistik das Anliegen der »Desillusionierung« moralisch überhöhter Ansprüche, orientiert sich aber eher an der toleranten Skepsis Montaignes (auch er ein Moralist) als am schwarzen Pessimismus Graciáns,[10] der sich keine Illusionen über die Machtstrukturen, den Zynismus und die Doppelzüngigkeiten der damaligen höfischen Gesellschaft machte. Gracián bot Klugheitsregeln in gesellschaftlich schwierigem Terrain. Sein Handorakel könnte vielleicht ein nützliches Brevier für eine kritische Disziplintheorie à la Hard abgeben, die die machiavellistischen Praktiken einer »Disziplin der Weißwäscher« auf den Begriff bringt oder die einen »neuerdings erhobenen konfessionellen Ton in der Geographie« beklagt (Hard 2004). Mir geht es in diesem Buch aber, wie gesagt, weniger um die Entlarvung von Machtgefügen innerhalb des Faches als um eine epistemologische Aufdeckung von »Schonstellungen« als »Selbsttäuschungsstrategien« kritischer Geographie, die sich aus bestimmten »Tonlagen« der Kritik und Praktiken der Moralisierung ergeben können.

Schon 1938 erhebt Max Horkheimer Einspruch gegen Skepsis und Moralistik: Die Skepsis, so Horkheimer, sei der Zynismus des bürgerlichen Geistes, der Rückzug in die private Innerlichkeit (ebd., 209).[11] Die skeptische Haltung, wie sie die Moralistik in ihrer Klugheitslehre propagiere, drohe in der heutigen Gesellschaft in einem individualistischen Quietismus einer »konformistischen Lebensklugheit« (Horkheimer [1938] 1968, 238) zu enden, in der Bürgerlichkeit privater Innerlichkeit, die letztlich auf einen konservativen Zynismus hinauslaufe, der sich »gegen das Interesse an einer besseren Zukunft« stelle (ebd.). Marquard hält dem entgegen, auch die Kritikerin formuliere ihre Empörung unter den Bedingungen der spätbürgerlichen Gesellschaft: »Empö-

---

10 So Zimmerers Charakterisierung (Zimmerer 2020, 41): »Wo Montaigne ein toleranter Skeptiker ist, bleibt Gracián ein rabenschwarzer Pessimist«.

11 In diesem Zusammenhang sollte man nicht vergessen, wann Horkheimer diesen Text schrieb – 1938: »Der Gehorsam gegen die modernen Diktaturen, denen heute der Skeptiker sich anbequemt, ist die Gefolgschaft in die Barbarei« (Horkheimer [1938] 1968, 235).

rung […] ist dann – bereichert um eine Geste – das Einverständnis [mit dieser Gesellschaft]« (Marquard 1973, 30), ohne jedoch, anders als die Skeptikerin, ihre eigenen Bedingungsmöglichkeiten kritisch zu hinterfragen. Die Skeptikerin verhalte sich nicht skeptisch gegen das Interesse an einer besseren Zukunft, sondern: gegen die *Illusionen* dieses Interesses (ebd., 32). Doch Horkheimer hatte dieses Gegenargument schon vorweggenommen. Er schreibt: »der Skeptiker kennt keine Ideen mehr, er kennt nur noch Illusionen« (Horkheimer [1938] 1968, 241).

Ich halte diese antagonistische Gegenüberstellung von Kritischer Theorie (der Frankfurter Schule)[12] auf der einen und Skepsis auf der anderen Seite für wenig hilfreich, denn sie verschleiert einige interessante Anknüpfungspunkte zwischen beiden Denkstilen. So bezieht sich zum Beispiel auch Theodor W. Adorno auf die Tradition der Moralistik (Zimmerer 2020, 141): Seine Aphorismensammlung *Minima Moralia*, Max Horkheimer gewidmet, bezieht sich explizit auf die »Lehre vom richtigen Leben« (Adorno [1951] 2003, 13). Adorno schreibt in diesen *Minima Moralia*: »Der Distanzierte bleibt so verstrickt wie der Betriebsame« (ebd., 27), denn: »Es gibt aus der Verstrickung keinen Ausweg« (ebd., 29). Adorno hat hier diejenige im Blick, die nicht mitmacht (an der Kritik) und sich deshalb für besser hält – also die Skeptikerin. Das gleiche gilt aber auch für die Betriebsamen (die »kritischen« Geister). Auch ihnen ist der Ausweg aus der Verstrickung verwehrt: Moralisches Urteil suspendiert nicht von der Verstrickung. Ganz ähnlich klingt Marquard, wenn er sich gegen »die Kunst« wendet, »es andere gewesen sein zu lassen« (Marquard [1973] 1990, 244), d.h. die Verantwortung für die Übel der Welt anderen anzulasten, indem man sich selbst als »kritisch« positioniert.

Erkenntnistheoretisch ist die Position der Kritik immer schon in den von ihr erkannten »Verblendungszusammenhang« (Adorno/Horkheimer [1947] 2003, 48) eingebunden. Auch aus dieser Verstrickung gibt es keinen Ausweg: Es gibt keinen transzendenten Standort, keinen »Blick von Nirgendwo« (Nagel 1992) und keinen »metakritischen Gesichtspunkt« (Honneth 2007, 68), von dem die Theorie auf die Wirklichkeit blickt, auch wenn Adorno und Horkheimer dies zumindest implizit für ihre eigene Erkenntnis beanspruchen. Axel Honneth hat dies klar aufgezeigt: Die Kritische Theorie, wie sie

---

12 «Kritische Theorie» (mit großgeschriebenem Adjektiv) bezeichnet die sogenannte »Frankfurter Schule«, während «kritische Theorie» (mit kleinem «k») sich auf ein breites Spektrum sich «links» und «kritisch» verstehende Theorien und Ansätze bezieht.

Adorno und Horkheimer vertreten hatten, leite einen »kontexttranszendierenden« Rationalitätsbegriff ab, um Normen an der mit ihnen realisierten Praxis zu messen (Honneth 2007, 66, vgl. auch Allen 2019). Doch benötigte dieser Ansatz einen »genealogischen Vorbehalt« als metakritische Position, so Honneth (2007, 67f.). Durch diesen Vorbehalt sollten soziale Bedeutungsverschiebungen ihrer leitenden Ideale einer historischen Prüfung unterzogen werden, »ob sie in der sozialen Praxis überhaupt noch ihren ursprünglichen Bedeutungsgehalt besitzen« (ebd., 69). Einer Einlösung dieses Programms der Kritischen Theorie steht Axel Honneth skeptisch gegenüber: Er hält diese Position für »anspruchsvoll« bis unmöglich. Auch Rahel Jaeggi, ebenso wie Honneth der Frankfurter Schule verbunden, entwickelt ihre *Kritik der Lebensformen* (Jaeggi 2014), ohne den Anspruch eines epistemologisch oder normativ überlegenen Standpunkts.

Kritische Theorie kann also, folgt man Honneth und Jaeggi, ihre erkenntnistheoretische Position nur unter Vorbehalt begründen. Dann scheinen mir skeptische und kritische Position nicht inkompatibel zu sein, denn der skeptische Impuls formuliert ja gerade einen Vorbehalt, indem er das Urteil in der Schwebe hält. Kritik und Skepsis nehmen dabei jedoch leicht unterschiedliche Gewichtungen vor: eine interimistische, situative Skepsis achtet auf epistemologische Schwierigkeiten – *ohne den Anspruch, diese Schwierigkeiten zu überwinden*: »Eine solche Bezugnahme ist weniger als Kritik [...], denn die Kraft einer Kritik ist nur so groß wie ihre Kraft zur Beseitigung jener Bedingungen, die das Kritisierte erzwangen«. Das Programm der Skepsis ist bescheidener als das der Kritik, ohne dass eine *situative*, interimistische Skepsis notwendigerweise politisch konservativ wird: die skeptische Position ist lediglich vorsichtiger als die kritische in ihren Ambitionen und Ansprüchen, Probleme der Welt beseitigen zu können.

Marquard schlussfolgert daraus: »Wer aber diese Situation nicht beheben kann [...], der muss [...] etwas stattdessen tun« (Marquard [1973] 1990, 250). Als eine Möglichkeit, »stattdessen« etwas zu tun, schlägt Marquard eine Inventur von »Schonstellungen« vor, in denen die Inkonsistenzen kritischer Theorie, gemessen an deren eigenen Ansprüchen, notiert werden. Dazu zählt Marquard u.a. »Verhinderungs- und Tarnungsarrangements, [...] Verdrängungsstrapazen, [...] zerrüttende Nichtidentitätsexzesse, [...] mancherlei gepflegte Inkonsistenzen, [...] Kompensationssymptome, [...] Surrogatbildungen, [...] Antinomiensucht [...]« (Marquard 1958, 55). Marquard operiert hier auf der epistemologischen Ebene und notiert die kleinen Taktiken der Reflexionsverweigerung, der theoretischen Kurzschlüsse und der moralisieren-

den Absicherung, wie sie sich im Argumentarium der Kritik zeigen, wenn die zu kritisierende Situation zu unübersichtlich wird oder die Inkonsistenzen eines theoretischen Arguments verschleiert werden sollen. Auch in diesem Buch findet sich eine Inventur von Schonstellungen – Schonstellungen einer kritischen Theorie, die die Geographie (und nicht nur sie) betreffen.

Dieses Buch dokumentiert Schonstellungen der kritischen Geographie weniger direkt, als dies Marquard praktiziert. Marquard bevorzugt die direkte, pointierte Konfrontation. Sein humorvoll-ironischer und zugleich apodiktischer Schreibstil erinnert stark an Hard und dessen Abrechnungen mit der klassischen Geographie und ihren Landschaftsbildern. Hard liebt die spitze Feder. Seine Kritik ist direkt, kann aber auch verletzen. Sosehr er damit um Klarheit bemüht ist; es geht auch um *Klärung* – also gerade wieder um Rechthabenwollen (und auch um eine Personalisierung der Debatte). Das ist nicht der Stil, den ich hier verfolgen möchte. Mein situativer Skeptizismus möchte »Störungen« einbauen in die »Denkstimmung« einer unkritisch kritischen Geographie – »Irritation in Gestalt einer methodologischen ›Störung‹« (Hasse 2016, 82). Aber etwas taktvoller (hoffe ich), leiser, indirekter. Störungen einbauen – durch »Umwege«. Umwege installieren im Zwischenraum von Theorie und Praxis, von Theorie und Lebenswelt ein »permanentes Provisorium« (Heidgen et al. 2015). Die Umwege in diesem Buch führen zu den philosophischen und theoretischen Partituren, in denen verschiedenen »Tonlagen« der Kritik intoniert werden. Die Schonstellungen, die sich auf diesen Umwegen identifizieren lassen, finden ihren Weg in die Geographie und in andere Sozial- und Kulturwissenschaften durch eine »unkritische« Rezeption kritischer Theorie.

Umwege (um die kritische Geographie herum)

Die Idee der »Umwege« verdanke ich einem anderen Skeptiker: Hans Blumenberg. Als »auf Dauer gestellte Vorläufigkeit« (Heidgen et al. 2015, 19) eröffnen Umwege Raum für »Nachdenklichkeit« (Blumenberg 1981, 57). Umwege, so Blumenberg, verleihen »der Intersubjektivität ihre Bedeutung über die Konstitution theoretischer Objektivität hinaus« (Blumenberg 1987a, 137f.), denn die »prozessuale Grundfigur« (Blumenberg 2002, 270) des Umwegs und der Verzögerung ermöglicht eine »größere Ausbeute an Differenzierung bei zugleich geringerem Risiko der Rivalität und Kollision mit anderen« (Blumenberg 2020, 129). Umwege ermöglichen also einerseits Erkenntnisgewinn –

»Differenzierung« – und andererseits eine Umgehung diskursiver Konfrontationen. Umwege sind deshalb auch ein »Barbareiverschonungssystem«, so Blumenberg (1987a, 139), d.h. sie gehen der direkten diskursiven Konfrontation buchstäblich aus dem Weg. Das Provisorische ist nicht das Unfertige, Unabgeschlossene, noch nicht fertig Durchdachte oder Theoretisierte, sondern wirkt als Korrektiv: »Der Umweg ist […] nicht Abirrung […], sondern ein […] Abtasten mehrerer Möglichkeiten« (Heidgen et al. 2015, 11). Dies begründet die »Dignität des Provisorischen« (Goldstein 2015, 51).

Skepsis übt »Entselbstverständlichung« als »Nachdenklichkeit«, so Blumenberg (1981, 61): »Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles.« Selbstverständlichkeit hat dabei zwei semantische Konnotationen:[13] Einerseits ist damit das Sichselbst-Verstehen als kritischer Akt gemeint – sich ein Verständnis über sich selbst zu erarbeiten, d.h. seine eigene Position, Annahmen, blinden Flecke zu explizieren. Wenn das Sich-über-sich-selbst-Klarheit-Verschaffen nur noch rituell vorgenommen wird, kommt es potenziell zum Selbstvergessen: Angesichts der Gewohnheiten einer Forschungsroutine geht diese kritische Selbstverständigung »vergessen«. Unhinterfragte Selbstverständlichkeiten zeigen sich dann in «diskursiven Klingeltönen» (Kaube), einem theoretischen »Code«, der einmal durch intellektuelle Anstrengung angeeignet, nicht mehr in Frage gestellt wird. Genau an diesem Punkt kommt es dann zu Schonstellungen: einer unkritischen Reproduktion des »Codes«. Skepsis unterbricht diese Routinen durch Entselbstverständlichung: »Wenn Selbstverständliches plötzlich fremdartig erscheint, beginnt das Nachdenken« (Heidenreich 2020, 24). Blumenberg ist hier der Phänomenologie verpflichtet, »Selbstverständliches durch Vergrößerung und Verlangsamung unselbstverständlich werden [zu lassen]« (Heidenreich 2020, 112f.). Ganz ähnlich auch Hard: *Epoché*, ein Schlüsselbegriff Husserls, bedeute »Anhalten, nämlich des Urteils« (Hard 2000, 52).

Für Blumenberg erfordert das Anhalten des Urteils eine »Freiheit der Abschweifung« (Blumenberg 1981, 58). Umwege werden so zu einer »Prozessform der Umständlichkeit« und der »Langsamkeit « (Blumenberg 2020, 127). Wir hören hier das Plädoyer für eine idiosynkratische Genauigkeit, die sich »gegen die Festigkeit von Weltlagen, gegen die Unwiderruflichkeit von Urteilen, gegen die Endgültigkeit von Lösungen […] wendet« (Vogl 2008,

13 Diesen Gedanken zur semantischen Bedeutung von Selbstverständlichkeit verdanke ich Woody Sahr.

109), und die stattdessen am Detail, ja sogar an den »Nuancen eines Details, an den Intermundien zwischen diesen Nuancen ansetzt« (Hamacher 2019, 66). Die Gegenwart wird »gedehnt und verbreitert« (Vogl 2008, 113) und bietet dadurch Raum für »ein bisschen mehr Aufmerksamkeit, Respekt und Bescheidenheit vor dem Unbekannten« (Enzensberger 1982, 236), um einer »Tendenz zur vorschnellen Verallgemeinerung« (ebd., 232) zu entgehen. So plädiert Werner Hamacher für die Langsamkeit, das Warten und die Offenhaltung als eine »Bewegung einer Suche ohne vorbestimmtes Ziel« (Hamacher 2019, 56), die aus »jedem ›und so weiter‹ ein ›nicht so weiter‹, ›nicht und‹, ›anders als so‹« (ebd., 60) macht. Für Joseph Vogl hegt das Zaudern einen »Komplexitätsverdacht« und »ersucht um Revision« (Vogl 2008, 109). Diese Formen einer skeptischen Denkstimmung spannen eine Raum-Zeit des »Sich-selbst-Zurückhaltens« (Gronau/Lagaay 2010, 8) in der theoretischen Arbeit auf. Durch eine solche Praxis unterbricht Kritik »ihre eigene Generalisierungstendenz« (Vogl 2008, 115).

Odo Marquard und Hans Blumenberg sind sich einig in ihrer skeptischen Haltung, aber ihr Denk- und Schreibstil könnte nicht unterschiedlicher sein (vgl. dazu Wetters/Fuchs 2014, 286f.): Marquard praktiziert die zugespitzte Pointierung, Blumenberg die Umständlichkeit und Andeutung. Marquard sucht den Abschluss, Blumenberg die Wiedereröffnung des Verfahrens. Marquard (1973, 28, [1973] 1990, 247) vollzieht den »Abschied« von der kritischen Theorie (und ihrer Geschichtsphilosophie), Blumenberg geht »Umwege« um sie herum. »Auswege«, wie Marquard ([1973] 1990, 247) sie sucht, sind Abschiede vom Absoluten zugunsten der Rhetorik. Umwege, wie Blumenberg sie geht, sind »Randgänge« (Bolz [1992] 2014, 110) ins Detail. Skepsis bedeutet hier »Störung […], die zum Innehalten veranlasst« (Blumenberg 2010, 62). In diesem Buch folge ich eher Blumenbergs als Marquards Denkstil. (Wer Marquards Stil stärker goutiert, der wird – zumindest disziplinhistorisch – bei Hard fündig.)

Die Umwege dieses Buches

In den folgenden Kapiteln kartiere ich verschiedene Umwege, die zu »Tonlagen« der Kritik führen, deren »Denkstile« und »Denkstimmungen« mit der kritischen Geographie kongruent, verwandt oder verbunden sind – und die die Denkstimmung kritischer Geographie – oft indirekt – beeinflussen: durch ihren theoretischen Denkstil, ihren moralischen Habitus, ihre poli-

tische Positionierung. Diese Tonlagen der Kritik werden aber nicht nur in der Geographie selbst aufgegriffen, sondern auch in benachbarten Fächern der kritischen Sozial- und Kulturwissenschaften, oder in zeitdiagnostischen Debatten, die in einer breiteren Öffentlichkeit geführt werden. Jedes Kapitel baut dabei »Störungen« in liebgewonnene kritische Denkbewegungen ein, um zum Nachdenken anzuregen, ohne die direkte Konfrontation zu suchen. Die ersten drei Kapitel zeigen drei grundlegende Tonlagen der Kritik auf: die kynische, die gnostische und die dekonstruktivistische. In den darauffolgenden Kapiteln schaue ich mir unterschiedliche Terrains an, in denen diese Tonlagen der Kritik intoniert werden. In allen diesen Fällen zeige ich Schonstellungen auf und skizziere einige »Störungen« und »Abschweifungen«.

In allen Kapiteln geht es inhaltlich um Debatten zur Krise der liberalen Demokratie, um Identitätspolitik, Souveränität und Bürgerrechte. Carl Schmitt wird uns, in unterschiedlichen Begründungsfiguren, immer wieder begegnen: mal in Form »linker Lektüre« (z.B. durch Giorgio Agamben), mal in den Schriften konservativer Apologeten (meist Männer), mal in einer Lektüre, die »mit Schmitt gegen Schmitt« denkt (Mouffe 1999, 6). In diesen Kapiteln sind wir auf verschiedenen Umwegen unterwegs – regional: nach Südasien, und theoretisch: zur radikalen Demokratietheorie, die ich skeptisch hinterfrage, sowie zum Begriff des Ausnahmezustands, der sowohl von links wie auch von rechts mobilisiert wird, um die liberale Demokratie in ihrer institutionellen Form in Frage zu stellen. Ich hinterfrage diese Hinterfragungen und zeige deren Schonstellungen auf. Jedes Kapitel geht dabei einer unterschiedlichen »Tonlage« der Kritik nach.

So beschäftigt sich das *zweite* Kapitel »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« mit den trügerischen Versprechungen einer kynischen Tonlage der Kritik, wie sie von Foucault und Sloterdijk auf Grundlage ihrer Rezeption des antiken Kynismus als Rollenmodell für kritische Intellektuelle herausgearbeitet worden ist. Die Kynikerinnen haben, so Blumenberg, das Lachen in der Philosophie professionalisiert (Blumenberg 1987b, 35). Aber dieses Lachen beruht auf einer Besserwisserei, die im Spott dogmatisch wird. Kritik als kynische Antikritik wird zum Tribunal und ähnelt in diesem Gestus der dogmatischen Kritik, die sie eigentlich ablehnt. Was der kynischen Tonlage fehlt, ist die skeptische Grundierung, die auf die Frage hinausläuft: Könnte es nicht auch anders sein? Deshalb stelle ich dem Kynismus und seinem Spott eine andere Figur der antiken Philosophie gegenüber: Das Lachen der thrakischen Magd. Die thrakische Magd bringt ihre Skepsis gegenüber einem philosophi-

schen Wahrheitsregime zum Ausdruck. Jedoch ist dieses skeptische Lachen eher ein »Lachen-mit« statt ein »Lachen-über«.

Im *dritten* Kapitel »Arcane Geopolitics« schaue ich auf »linke Lektüren rechten Denkens« (Bolz [1992] 2014, 108), insbesondere auf die Rezeption von Martin Heidegger und Carl Schmitt in der Politischen Geographie, aber auch darüber hinaus.[14] Dabei lege ich die gnostische Denkstimmung dieser Denker frei. Die gnostische Pointe liegt darin, das Übel der Welt einem hinterlistigen Schöpfergott (einem Demiurgen) anzulasten und diesem einen verborgenen Erlösergott gegenzuüberstellen, dessen Existenz nur wenigen Eingeweihten offenbar ist. Der Gnostizismus hat dabei eine antimodernistische, antiaufklärerische und antijudaistische bis antisemitische Haltung, zumindest in der von Heidegger und Schmitt vertretenen Variante (der Demiurg entspricht dem Gott des Alten Testaments). Legt man die gnostische Theologie bei Heidegger und Schmitt offen, lässt sich eine »unschuldige« Lesart der beiden kaum aufrechterhalten. Als Alternative skizziert das Kapitel *andere* Politische Theologien, die das eschatologische Denken emanzipatorisch wenden und einer kritischen Theorie der Gesellschaft anvertrauen.

Im *vierten* Kapitel »Formen der Kritik« zeige ich anhand der poststrukturalistischen kritischen Entwicklungstheorie auf, wie sich eine dekonstruktivistische Tonlage der Kritik in einer Hermeneutik des Verdachts verstricken kann. Die poststrukturalistische Entwicklungstheorie formuliert eine Fundamentalkritik an der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (EZA). Die dekonstruktivistische Tonlage dieser Kritik operiert von der unreflektierten Annahme aus, die Kritikerin könne mehr sehen als die Objekte und Subjekte

---

14 Carl Schmitt wurde in der deutschsprachigen Politischen Geographie lange totgeschwiegen, bis er über die Rezeption in der anglophonen Geographie (v.a. über die Lesart Giorgio Agambens – Stichwort »Ausnahmezustand«) und in der linken Politischen Theorie à la Chantal Mouffe (Stichwort »Agonistik«) auch in der deutschsprachigen Geographie salonfähig wurde. Für Heidegger ist die Situation etwas komplizierter: Er taucht in der deutschsprachigen Geographie immer wieder in phänomenologisch orientierten Arbeiten auf (besonders prominent und eindrücklich bei Barbara Zahnen [2015]). In der anglophonen Geographie wird Heidegger breit rezipiert, spätestens seit der *Humanistic Geography* in den 1970er Jahren, danach oft als *iconic citation*, dann wieder systematischer und apologetisch in den Arbeiten von Ted Schatzki zur Praxistheorie und in Stuart Eldens einflussreicher Lesart. Aber auch hier geht es mir nicht darum, deren Lesarten direkt zu kritisieren, sondern ich gehe den Umweg einer Tiefenbohrung in die gnostischen Abgründe der Politischen Theologie, die Heideggers wie Schmitts Denkstil untergründig prägen.

ihrer Analyse. Zugleich verführt eine antihegemoniale Denkstimmung dazu, im globalen Entwicklungsapparat nur hegemoniale Kräfte zu sehen, ohne die inneren Widersprüche, den Sand im Getriebe dieses Apparates in den Niederungen der Projekte und Maßnahmen in den Blick zu nehmen. Als Schlussfolgerung bleibt dann nur eine moralische Verdammung der Praxis, die Gefahr läuft, in Zynismus zu enden, da sie selbst keine Lösungsvorschläge zur Besserung unterbreitet. Ich plädiere stattdessen für eine immanente Kritik, die nicht in Zynismus verfällt, sondern sich an einem ironischen Ton orientiert, der Widersprüchlichkeiten aushält, statt sie zu beklagen oder auflösen zu wollen.

Trotz der dekonstruktivistischen Fundamentalkritik engagieren sich progressive Kräfte weiterhin in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (EZA). Dort setzen sie sich in emanzipatorischer Tonlage für partizipative Ansätze ein, die politische Entscheidungen in partizipative Foren auslagert. EZA versteht sich hier als «Subpolitik», die jenseits der Institutionen des postkolonialen Staates agiert. Wie ich im *fünften* Kapitel »Only playing with beans?« aufzeige, simuliert EZA »Subpolitik« jedoch nur, indem sie in partizipativen Foren einen »lokalen« Konsens fabriziert, der dann zur Rechtfertigung für Mittelzuweisungen verwendet wird. Doch zeigt sich in diesen Foren ein kosmopolitischer Elitendiskurs, der sich lokal angepasste Kleider verpasst, um nicht so aufzufallen. Der kosmopolitische Entwicklungsapparat reproduziert sich somit nicht mehr in von oben verordneten Programmen mit modernistischem Anspruch, die von der poststrukturalistischen Entwicklungstheorie kritisiert wurden, sondern in Graswurzelprojekten mit *emanzipatorischer* Tonlage.

Im *sechsten* Kapitel »Geographie des Ernstfalls« gehe ich dem diskursiven Klingelton des *Ernstfalls* nach, der sowohl in konservativer Staatsgläubigkeit als auch in linker Kritik am Staat angestimmt wird. Dazu rekapituliere ich eine staatsrechtliche Debatte zur Frage, wie der demokratische Rechtsstaat sich »im Ernstfall« (hier: im Fall terroristischer Anschläge) »behaupten« könne. In direktem Anschluss an Carl Schmitt legitimieren einige Staatsrechtler (ja, es waren nur Männer beteiligt) die Suspendierung rechtlicher Regeln, um den Staat und seine Bürger besser schützen zu können. Die Temporalität des existentiellen Ernstfalls rechtfertigt die rechtliche Figur des Ausnahmezustands in der liberalen Demokratie, um dem Staat weitgehende exekutive Befugnisse im Krisenfall zuzugestehen. Alarmismus und Angstmache sind jedoch Stimmungen, die nicht nur die Staatsrechtler zur Untermauerung ihres Plädoyers für den Ausnahmezustand aufrufen. Sie kommen auch im Entlarvungsges-

tus der Kritik an diesen Staatsrechtlern zum Tragen (hier gewendet gegen einen panoptischen, allgegenwärtigen und übermächtigen Staat) – und immer wieder auch in den *critical geopolitics* und ihren Arbeiten zum *war on terror*. Stattdessen plädiere ich – mit Odo Marquard – für eine *Vermeidung* des Vokabulars vom Ernstfall und Ausnahmezustand.

Im *siebten* Kapitel »Kritik in der Krise« begebe ich mich in die Zeit der Frühphase der COVID-19-Pandemie in Europa. Im Februar 2020, als die Pandemie langsam Fahrt aufnahm, schien kritische Theorie wie aus der Zeit gefallen, denn auch viele liberale und linke Kommentatorinnen befürworteten strenge staatliche Maßnahmen. Zugleich meldeten sich jedoch auch einige berühmte kritische Theoretiker (es waren alles Männer) zu Wort, um die ergriffenen »Lockdown«-Maßnahmen fundamental zu kritisieren – als einen neuen Ausnahmezustand, der Freiheit und Demokratie gefährde. Zu diesem Zeitpunkt gab es nur rudimentäres epidemiologisches Wissen über die Wirkung und Ausbreitungsmechanismen des Virus. Indem ich die Maßlosigkeit und den Alarmismus aufzeige, mit dem diese Kritiker sich zu Wort meldeten, bevor grundlegende epidemiologische Zusammenhänge bekannt waren, werfe ich zugleich Fragen danach auf, was es in einer solchen Krisensituation heißen könnte, kritische Theorie (oder Geographie) zu verantworten. Als Taktiken intellektueller Abrüstung plädiere ich für »Erschütterungsbereitschaft« und »Nachdenklichkeit« als *reflektierende* Unfügbarkeit, die Zögern und Zaudern aushält und die Routinen der Theorie unterbricht.

Im *achten* Kapitel »Geographie des Zorns« nehme ich einen »postkolonialen Umweg«, um die Tonlagen der Emanzipation und des Ernstfalls zu umgehen und der Moralisierung einer radikalen Demokratietheorie auszuweichen. Dazu lese ich die Studien des postkolonialen Denkers Partha Chatterjee, der für die indische Politik den Begriff der *political society* (in Abgrenzung zur *civil society*) geprägt hat. Die *political society* bezeichnet ein Milieu, in dem mit oft primitiven, brutalen und mafiösen Praktiken marginalisierten Bevölkerungsschichten Zugang zu staatlichen Ressourcen verschafft wird. Liberale Eliten aus der *civil society* »ekeln« sich vor dieser »primitiven« Form von Politik. Ressentiment ist nicht auf die Rechtspopulistinnen beschränkt, sondern spiegelt sich in der zunehmenden Teilung der politischen Arena in *political* und *civil society*. Der Vorteil in Chatterjees postkolonialer Begrifflichkeit der *political society* liegt darin, dass seine Analyse, anders als in der radikalen Demokratietheorie, nicht von einem normativen Ideal ausgeht, sondern Demokratie als ethnographisch emergente Formen aktueller politischer Praktiken untersucht, statt diese ontologisch *a priori* moralisch zu bewerten. Mein Vorschlag:

Wenden wir Chatterjees Begriffe auf die Analyse des Rechtspopulismus in Europa an. Postkoloniale Theorie »provinzialisiert« (Chakrabarty) dabei nicht nur unseren Blick auf uns selbst, sondern wirkt auch als »theoretisches Kältebad«.

Im *Nachwort* deute ich den Moralismus in der kritischen Geographie als eine im Grunde apokalyptische Tonlage: Der apokalyptische Ton, so Jacques Derrida (1985, 55), ist ein »Ton des Wachens im Augenblick des Endes«. In diesem Ton schwingt ein moralischer Weckruf mit, dem man sich nicht ungestraft widersetzt: Die Apokalyptikerin will sagen: »Ich sehe es, ich sage es Dir […], komm!« (ebd., 54) Wir verdanken, so Umberto Eco, dem apokalyptisch Tugendhaften »einige Begriffsfetische, […] die die Eigentümlichkeit haben, […] den Diskurs […] zum Stillstand zu bringen« (Eco 1984, 19). Vor diesem Hintergrund vertrete ich jedoch die These, nicht der apokalyptische Ton *per se* ist das Problem, sondern ein apokalyptischer Ton, dessen implizite Teleologie *theologisch* unreflektiert bleibt. Mit Benjamin, und gegen Adorno, werde ich an einem Begriff der Gegenwart als »Jetztzeit« festhalten, »in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind« (Benjamin 1977, 261). Eine solche schwache messianische Position unterscheidet sich grundlegend von einem kritischen Moralismus, der »ein apokalyptisches Szenario nach dem anderen [ausruft, um] die Aufmerksamkeitsökonomie zu bedienen oder sich machtpolitische Vorteile zu sichern« (Juli Zeh).[15] Denn im Moralismus vereinen sich der apokalyptische Ton der Kritik mit dem konfessionellen Ton der Disziplinpolitik.

Dieses Buch ist für »kritische« und »unkritische« Geographinnen geschrieben, aber grundsätzlich ist es an alle kritisch und unkritisch eingestellten Sozial- und Kulturwissenschaften gerichtet. Die von mir auf verschiedenen Umwegen umschriebenen Tonlagen der Kritik werden ja nicht nur in der Humangeographie aufgegriffen, sondern wirken in viele Debatten der kritischen Sozial- und Kulturwissenschaften hinein. Was hier auf Umwegen erkundet wird, führt zu ganz unterschiedlichen Orten der intellektuellen Auseinandersetzung. Jeder dieser Umwege kann als für sich stehende Wanderung gelesen werden – zusammen bilden sie Beiträge zu einer nachdenklichen – reflexiven – Theorie der Gesellschaft. Überschneidungen der Umwege auf dem Weg dahin sind dabei unvermeidlich.

15 Juli Zeh (2020): Es gibt immer eine Alternative. Interview, Süddeutsche Zeitung, 04.04.2020, https://www.sueddeutsche.de/kultur/juli-zeh-corona-interview-1.4867094?reduced=true.

Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie

Kritik der Kritik

Dieses Kapitel trägt den Titel »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« und doch wird die Leserin am Ende bemerken, frustriert vielleicht, dass kritische Geographie – oder bestimmte Formen einer solchen – nicht *explizit* zum Objekt der Kritik werden. Das kann irritieren: Nirgendwo nenne ich »Ross und Reiter« (Goeke 2013, 4) und zeige konkret auf, wo und wie bestimmte Formen kritischer Geographie defizitär sind und sich der Nachdenklichkeit verweigern, indem sie immer schon »wissen«, was sie sehen wollen (Zahnen 2005, 212) und »wo man zu stehen hat« (Redepenning 2007, 97). Doch ist genau dies der Denkstil, der in diesem Buch praktiziert werden soll: Statt in direkter Konfrontation mit einem zu kritisierenden Denkstil *ex negativo* das Potenzial einer skeptischen Position zu erarbeiten, nutze ich hier Techniken der Umständlichkeit und prozeduralen Phantasie, um Raum für Nachdenklichkeit zu schaffen, in diesem Fall: bezüglich der Praxis von Kritik. Dadurch vermeide ich die direkte diskursive Konfrontation und hoffe dennoch, eine »Störung […], die zum Innehalten veranlasst« (Blumenberg 2010, 62), in die etablierten Denkmuster kritischer Geographie einzustreuen, um zur Nachdenklichkeit anzuregen.

Dabei betrete ich kein Neuland. Kritik an der »kritischen« Geographie ist nicht neu: Dies betrifft vor allem den Entlarvungsgestus kritischer Geographie, die, wie Nicolas Bromley meint, »etwas zu einfach geworden [ist]« (Blomley 2006, 88), da sie zugleich das akademische Spiel mitspielt. Ähnliche Kritikpunkte haben Dörfler und Rothfuß (2013), Goeke (2013), Korf (2009, 2018a), Redepenning (2007) und jüngst Steinbrink und Aufenvenne (2016) unter dem *topos* der »Moralisierung« auch an Teilen der deutschsprachigen Humangeographie ausgemacht. Dabei geht es vor allem um eine »zu Überreiztheit und Selbstgerechtigkeit neigende Dynamik der Kritik« (Edlinger 2015,

48), die sich in einem »wachsenden Triumph der Kritik [...] [in den] Wonnen des Argwohns, [dem] Vergnügen am Verdacht, [der] Faszination der Entlarvung« zeigt, deren Zweck »die Etablierung ihrer eigenen absoluten Immunität« ist (Marquard 1976, 139f.). Kritik wird zum moralischen Kontrollinstrument eines nicht hinterfragten Konsensus: »Der Kritiker verdinglicht seinen Gegner, er behandelt ihn wie einen Mechanismus, nicht wie eine Person. Er reklamiert für sich die volle Subjektivität (aus direktem Zugang zur Wahrheit) und spricht dem anderen eben diesen Zugang ab« (Sloterdijk 1999, 35).

Um einen Raum zu schaffen, über diese »Schonstellung« der kritischen Geographie nachzudenken, greife ich einen von Michel Foucault und Peter Sloterdijk formulierten Vorbehalt gegen die dogmatische Erstarrung kritischer Theorie auf. Beide, Foucault und Sloterdijk, greifen dazu den antiken Kynismus auf. Durch die kynische Kritik kann die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer »kritischen« Geographie zur Sprache gebracht werden: Die Kynikerin, wie sie von Foucault und Sloterdijk gezeichnet wird, entlarvt die theoretische Scholastik, aber auch den Moralisierungsgestus bestimmter Formen von Kritik. Doch verstrickt sich der kynische Impuls dabei in Widersprüche: In der kynischen Kritik am Dogmatismus kritischer Theorie, die Foucault und Sloterdijk aufzeigen, ist selbst die Gefahr der Rechthaberei angelegt, denn der Kynismus teilt mit der kritischen Disposition die Überzeugung, es »besser« zu wissen. Nur vom Standpunkt der Überzeugung aus, zu wissen, was richtig ist bzw. wie die Dinge sind und sein sollten, kann eine Kritik am Bestehenden formuliert werden. Beide, kritische Theorie und kynisches Lachen (über sie), basieren deshalb auf Distanzierungstechniken in der »Sonderzone Theorie« (Sloterdijk), die die Lebenswelt auf Abstand hält, um die Wahrheit zu »(ent-)bergen«. Mit anderen Worten: Kritik – und selbst die Kritik an der Kritik – inszeniert sich in der Figur des heideggerianischen Weisen.

Dem kynischen Gestus fehlt dadurch der skeptische Modus des Zauderns, des Hinterfragens. Was dem kynischen Gestus abgeht, ist die Frage: »Könnte es auch anders sein?« – im Sinne von: Könnte meine Interpretation der Dinge auch durch eine andere ersetzt werden? Ich werde den kynischen Impuls deshalb mit einer Prise Skepsis würzen und gegen sich selbst wenden zugunsten einer Nachdenklichkeit, die nicht immer schon weiß, wo sie zu stehen hat. Diese skeptische Disposition, die im Anschluss an Hans Blumenbergs Denkstil der Umwege und Odo Marquards »Abschied vom Prinzipiellen« skizziert wird, propagiert »Nachdenklichkeit« (Blumenberg). Der vorliegende Text ist bereits ein erster Versuch in diese Richtung, indem er die

Kritik am Entlarvungsgestus kritischer Theorie (und Geographie) über den »umständlichen« Umweg von Foucaults and Sloterdijks Kynismusrezeption (re-)formuliert. Doch zunächst schauen wir uns an, wie Foucault und Sloterdijk ihren Diogenes als Kronzeugen einer Kritik des Dogmatismus aufrufen.

1983 oder: zweimal Diogenes

1983 im Oktober und November – Michel Foucault, der berühmte französische Philosoph, hält in Berkeley sechs Vorlesungen zur *parrhêsía*, zum »Wahrsprechen«, wie es in der deutschen Übersetzung heißt (vgl. Foucault 2008). Er ist am Zenit seines Ruhmes angelangt. Der französische Poststrukturalismus feiert als *French Theory* seinen Durchbruch in den amerikanischen *Cultural Studies* – und Foucault ist neben Jacques Derrida einer ihrer großen Helden (Cusset 2008). Kurze Zeit danach, in seinen letzten Vorlesungen am *Collège de France* im Februar und März 1984 – wenige Monate vor seinem Tod – beschäftigt sich Foucault noch einmal, wie schon in Berkeley, ausgiebigst mit dem antiken Kynismus, insbesondere mit der Figur des Diogenes, und der kynischen Praxis der *parrhêsía*, die sich im Mut zur Wahrheit zeige. In seiner Vorlesung vom 29. Februar 1984 nimmt Foucault dabei kurz Notiz »von jemandem namens Sloterdijk […]« und von seinem Buch »mit dem feierlichen Titel *Kritik der zynischen Vernunft* […]. Es ist ein zweibändiges Werk, über das ich nichts weiß« (Foucault [1983/84] 2010, 236).

In der Tat: 1983 erscheint im Suhrkamp-Verlag das zweibändige Werk *Kritik der zynischen Vernunft*, das sofort zum Bestseller wird und im linken Milieu einschlägt wie ein Blitz (vgl. Heinrichs 2009, Kallscheuer 1987). Peter Sloterdijk fängt damit einen Zeitgeist ein, der von einer gewissen Erschöpfung und Ermattung angesichts der dogmatischen Debatten marxistischer Linker in den 1970er Jahren geprägt ist: »nach dem Debakel des ›linken‹ Aktionismus, des Terrors und seiner Multiplikation im Antiterror […] [geht] die kritische ›Stimmung‹ nostalgisch nach innen« (Sloterdijk 1983, 24). Die Revolutionäre von 1968 beginnen, es sich in den Institutionen einzurichten. Sloterdijk setzt gegenüber der – in dieser historischen Konstellation in der kritischen Sozialwissenschaft noch immer einflussreichen – Kritischen Theorie[1] einen

1 Sloterdijk meint hier mit »Kritischer Theorie« (mit großgeschriebenem Adjektiv) die sogenannte »Frankfurter Schule«. Für Sloterdijk sind die Hauptprotagonisten, von denen er sich distanziert, Theodor W. Adorno (in seiner *Kritik der zynischen Vernunft*: Slo-

ironischen Kontrapunkt: Er seziert die Widersprüche eines gesellschaftlichen Milieus, das sich über seine Adorno-Lektüre eine gesellschaftskritische Moralsphäre bewahrt, zugleich aber »das Spiel mitspielt«. Sloterdijk empfiehlt als Gegengift einen kynischem Impuls.

Folgt man Foucault und Sloterdijk, steht im Zentrum des Kynismus nicht die Dogmatik einer Lehre, sondern die Wahrhaftigkeit einer Existenz. Für Sloterdijk ist Diogenes, der Kyniker, *der* Prototyp des »Antitheoretiker[s], Antidogmatiker[s], Antischolastiker[s,] […] [der] lehrt, das Wagnis der Existenz wach und heiter auf sich zu nehmen« (Sloterdijk 1983, 303). Der Kynismus ist eine Kritik an der Erstarrung einer Gesellschaftskritik, die es sich in den Institutionen eingerichtet hat. Für Foucault ist der Kynismus eine Subjektformation mit spezifischen Selbstpraktiken, in denen das Wahrsprechen als Idee eines unverborgenen Lebens dramatisiert wird. Diogenes' Leben ist der Skandal, der als permanente Provokation mit den gewöhnlichen Lebensformen bricht. Für Foucault und Sloterdijk hält der Kynismus einer sich zunehmend in Widersprüche verstrickenden »kritischen« Linken den Spiegel vor: Sie sei selbst zu einer akademischen Lebensform geronnen und habe den Gang durch die Institutionen angetreten, wolle zugleich aber moralisch die Oberhand behalten.

Sloterdijks Diogenes

Sloterdijk beginnt seine Überlegungen zu Diogenes mit einer Anekdote über Adorno: Am 22. April 1969 stürmten drei junge Frauen auf das Podium des Hörsaals VI der Frankfurter Universität, wo der Matador der Kritischen Theorie, Theodor W. Adorno, gerade seine Vorlesung halten wollte. Die drei Frauen umringten ihn, öffneten ihre Jacken und bedrängten ihn mit ihren nackten Brüsten. Adorno floh aus dem Hörsaal, die Aktentasche als Schutz vor sein Gesicht haltend, zutiefst verstört und bitter enttäuscht. Sloterdijk greift diese Szene in seiner *Kritik der zynischen Vernunft* auf: »Hier stand das nackte Fleisch, das ›Kritik‹ übte« (Sloterdijk 1983, 27). Sloterdijk kommentiert die Gegebenheiten so: »Adorno war auf eine tragische und doch begreifliche Weise in die Position des idealistischen Sokrates geraten und die Frauen in die des ungebärdigen Diogenes« (ebd., 219).

---

terdijk 1983), später dann Jürgen Habermas (Sloterdijk 1999) und Axel Honneth (Sloterdijk 2009).

Die Szene wirft die Frage auf: Handelte es sich hier um einen antitheoretischen, kynischen Akt? Ja und nein, urteilt Sloterdijk, denn ohne Adorno, dem Meisterdenker der Kritischen Theorie, hätte »kaum einer der Anwesenden erfahren […], was Kritik bedeutet […]. Recht und Unrecht, Wahres und Unwahres waren in dieser Szene unentwirrbar miteinander vermischt, in einer Weise, die für Zynismen schlechthin typisch ist« (ebd., 27). In diesem Fall hatte die »nackte« Wahrheit eine »antitheoretische Stoßrichtung« (ebd., 219); sie zielte gegen die »philologische Kleingärtnerei« (ebd., 24) der Kritischen Theorie und plädierte für eine »›gesellschaftsverändernde Praxis‹« (ebd., 219), die man Adorno nicht mehr zutraute. In diesem Akt der Provokation wird »nackte« Wahrheit zu einem »aggressive[n] Moment, eine[r] unwillkommene[n] Entblößung«, die den Schleier der Konventionen – hier: wie Kritische Theorie betrieben wird – zerreißen will (ebd., 28).

Mit diesen Beobachtungen eröffnet Sloterdijk seine Analyse des Zynismus als Zeitgeistphänomen, um ihn vom Kynismus des Diogenes abzugrenzen. Zynismus ist für Sloterdijk das »aufgeklärte falsche Bewusstsein« (1983, 37), das gegen besseres Wissen handelt und die Zynikerin arbeitsfähig hält: ihre »Falschheit ist reflexiv gefedert« (ebd., 38). Der Begriff des Zynismus dient Sloterdijk als zeitdiagnostische Leitkategorie einer »Phänomenologie des Ungeistes« (Niehues-Pröbsting 1988, 8): Als Ursache für diesen Ungeist diagnostiziert Sloterdijk eine »Stagnation der Kritischen Theorie«, in der »das masochistische Element […] das kreative überflügelt hat« (1983, 22). Dieser Masochismus manifestiere sich in Adornos »Schmerz-Apriori« und einem »weinerlichen Negativitismus«. Und er fügt hinzu: »Kritik durchlebt trübe Tage« (ebd., 24).

Sloterdijk kritisiert hier die Negative Dialektik, wie sie Adorno ([1970] 2003) formuliert hat. Diese Form der Kritik bleibe in einem »Schmerz-Apriori« der Betroffenheit (Sloterdijk 1983, 19) gefangen und stilisiere sich als »Spiegel des Weltbösen« (ebd., 22), sei aber in ihrem »Nein« zu dieser Welt verhaftet: »Wo Aufklärung als ›traurige‹ Wissenschaft erscheint, fördert sie wider Willen die melancholische Erstarrung« (ebd., 26). Genau hier liegt für Sloterdijk die Differenz zwischen kynischer und zynischer Haltung: Der Zynismus kommt dort zum Vorschein, wo die Frechheit, die Satire, die Kritik sich den Mächtigen andient und es sich in den Institutionen bequem einrichtet (ebd., 328).

Dieser zynischen Erstarrung hält Sloterdijk einen kynischen Impuls entgegen, ein »Denken an der Schmerzgrenze« (vgl. Heinrichs 2009, 53, 56). Der Kyniker, den Sloterdijk als Vorbild vor sich sieht, ist Diogenes, »ein Hund, der

beißt, wenn er Lust hat. [...] Seine Waffe ist nicht so sehr die Analyse als das Gelächter« (Sloterdijk 1983, 296, 303). Für Sloterdijk verkörpert Diogenes das lebendige Gegenbild zum vergeistigten Adorno und dessen leidender Theorie: Diogenes sei der Prototyp des Antitheoretikers und Antidogmatikers, der frei von Schulzwängen das »Wagnis der Existenz wach und heiter auf sich [nimmt]« (ebd., 303). Im kynischen Impuls zeige sich eine unglaubliche Heiterkeit, eine »fröhliche Wissenschaft« (hier spielt Sloterdijk auf Nietzsche an) und eine existentielle Reduktion, ein »Rückzug auf das animalische Niveau« (ebd., 311), wodurch sich Diogenes, so Sloterdijk, einen »unverführbaren, souveränen Geist« angeeignet habe.

Die Kynikerin macht sich auf die Suche nach »einer existentiellen Wahrheit, die *vor* dem Politischen situiert ist« (Heinrichs 2009, 36, Hervorhebung im Original). Frechheit und Rückzug gehören zusammen. Dies zeigt sich in jener berühmten Anekdote: Alexander der Große gewährt Diogenes einen Wunsch, worauf dieser bittet: »Geh mir aus der Sonne« (vgl. Sloterdijks Version dieser Anekdote: 1983, 303f.). Diogenes, das schamlose politische Tier, sei der Erste, der »dem Fürsten die Wahrheit zu sagen frei genug ist« (Sloterdijk 1983, 304), weil er seine Bedürfnisse reduziert habe. Diogenes zeichne damit »die Plattform für eine existentielle Antipolitik« (ebd., 315), die auf einer existentiellen, krisenkompatiblen Geistesgegenwart beruhe: »Politik ist das, wobei man auf alles gefasst sein muss« (ebd., 315, 319).

Diogenes liefert Sloterdijk mit seiner »Enthaltsamkeit« den entscheidenden Gegen-Impuls zum »Mythos des Aktiven«, zum »aktivistischen Selbstbehauptungsethos« der Neuzeit (Sloterdijk 1983, 939f.): »Wer die Enthaltungspraxis übt, gerät nicht in die Selbstfortsetzungsautomatik entfesselter Aktivismen« (ebd., 941). Für Sloterdijk kommen »in einer Nicht-Praxis, einem Unterlassungshandeln, einem Geschehenlassen und Nicht-Eingreifen höhere Einsichtsqualitäten zum Ausdruck [...] als in jedem noch so durchdachten Tun« (ebd., 940). Sloterdijk übernimmt hier Heideggers Begriff der Gelassenheit als Sich-durchdringen-Lassen »vom ›Sichzeigen‹ der Wahrheit« (ebd., 941). Auf dem Boden dieses kynischen Impulses plädiert Sloterdijk für eine Abrüstung des Subjekts (ebd., 685), eine Ethik des (Los-)Lassens, eine Parteinahme für das »Unterlassungshandeln« (Heinrichs 2009, 76), für das Nichteingreifen und Geschehenlassen, die Nicht-Behinderung der Rhythmik der Welt – ein Gedanke, den Sloterdijk in *Eurotaoismus* (1989) vertiefen wird.

Bei Sloterdijk ist nicht nur Diogenes am Werk, sondern auch Lao-tse (vgl. Meyer 1987, 210) – und eben Heidegger (wir kommen darauf noch zurück). Doch ist Sloterdijks politische Kinetik nicht unumstritten. Während Slavoj

Žižek (1989, 25ff.) Sloterdijks Ridikülisierung der Gesellschaft durch Ironie und Sarkasmus noch goutiert, läuft für Jürgen Habermas ([1983] 1985, 124) der kynische Impuls, wie ihn Sloterdijk beschreibt, Gefahr, seine konstruktive Bedeutung für die Gesellschaft zu verlieren. Sloterdijks kynischer Gestus entziehe sich dem gesellschaftlichen Diskurs »durch die Strategie der Verweigerung von Argumentation« (ebd., 123). »Die Auftritte des kynischen Kritikers sind kurz«, schreibt Eberhard Sens dazu (1987, 255): »der Kyniker mag dem argumentativen Diskurs ungern Kopf und Sitzfleisch leihen«. Die Kynikerin lebe, so Habermas, »als Parasit von den Behauptungen der anderen« und mache sich damit von der intellektuellen Produktivität ihrer Gegnerinnen abhängig. Dabei wird es Habermas unbehaglich: »der Kyniker nimmt die Verletzung der Integrität seines Gegenübers in Kauf« (Habermas [1983] 1985, 124).

Sloterdijk, so Habermas, bleibe auf die Negation fixiert – die passiven Tugenden des Seinlassens, die Geste des Aussteigens (Habermas [1983] 1985, 124). So sieht es auch Raymond Geuss, für den die Position der Kynikerin »auf nichts anderes […] als auf die Ablehnung eines jeden konkreten politischen Engagements in der Welt oder mit der Welt, die [sie] umgibt, [hinausläuft]« (Geuss [2002] 2013, 52). Bei Sloterdijk kommt zum Kynismus eine taoistische Haltung des »Lassens«, des »Nicht(mehr)handelns« hinzu (noch implizit in der *Kritik*, explizit dann später in *Eurotaoismus*), die eine objektiv harmonische Ordnung der Welt voraussetzt, »für die alles, was uns als gutes Leben gilt, ohne Belang ist« (Meyer 2007, 211). Die Geste der Negation, der Aussteigerin, basiert also auf einem bestimmten Weltbild, das Sloterdijk aber nicht expliziert und das eine konservative Grundhaltung nahelegt, Veränderungen des Ist-Zustands als begründungspflichtig auszuweisen.

Foucaults Diogenes

Foucaults letzte Vorlesungen zum Kynismus und zur *parrhêsía*, zuerst in Berkeley, dann am *Collège de France*, sind in der kritischen Geographie noch nicht aufgegriffen worden. Foucaults Aussagen zum Wahrsprechen der Kyniker als »Gegengift zur Macht« (Saar 2007, 335) scheinen im Widerspruch zu stehen zu einem weit verbreiteten Foucault-Bild, das auch die Neue Kulturgeographie in ihrer Gründungsphase geprägt hat: In der dortigen Theoriediskussion rezipierte man Foucault vor allem über seinen berühmten letzten Satz in *Die Ordnung der Dinge*, »dass der Mensch verschwindet wie im Meeresufer ein

Gesicht im Sand« (Foucault 1974, 462). Dieser Satz wurde dahingehend interpretiert, dass Foucault das Subjekt verabschiedet habe; dass er von einem durch die »Macht der Diskurse« eingehegten Subjekt ausgehe (vgl. Gebhardt et al. 2003, 15f., Glasze/Mattissek 2009, 28f., Lossau 2002, 37ff., Strüver 2003, 118f.). Diese Interpretation von Foucaults Diskurstheorie folgte weitgehend der anglophonen Foucault-Rezeption der 1990er Jahre, insbesondere im Feld der *critical geopolitics* (vgl. zur Rezeption: Redepenning 2007, Wolkersdorfer 2001).[2]

Dem in diesen Schriften aufscheinenden Bild des eingehegten Subjekts scheinen Foucaults Ausführungen über die Sorge um sich, über eine Ästhetik der Existenz und eine Praxis des Wahrsprechens entgegenzustehen. Deshalb werden sie in der kritischen Geographie bis heute weitgehend ignoriert. Vielfach wird von einem Bruch in Foucaults Denken, einer intellektuellen Teilung in frühen und späten Foucault ausgegangen (vgl. dazu: Saar 2003, 278ff.). Hannah (2010, 298) spricht mit Blick auf Foucault als vermeintlichen »Anti-Humanist[en]« (im Subjektverständnis der Diskurstheorie) jedoch von einem grundlegenden Missverständnis. Ebenso Frédéric Gros, der die Vorlesungen editiert, kommentiert und dazu auch Foucaults umfangreiche Notizen der damaligen Zeit konsultiert hat. Gros schreibt: »[…] die Selbstpraktiken werden von Foucault nicht als eine begriffliche Neuerung vorgestellt, sondern […] als das Organisationsprinzip seines gesamten Werkes und als bereits seine ersten Schriften durchziehender roter Faden« (Gros 2004, 627, vgl. auch Saar 2007, 236). Und dem Kynismus räumt Foucault in seinen allerletzten Vorlesungen dazu eine zentrale Rolle ein, denn er mache aus dem Leben, aus der Existenz, aus dem *bios* »eine Alethurgie, eine Manifestation der Wahrheit« (Foucault [1983/84] 2010, 227).

Foucault zeichnet den Kynismus als eine Subjektformation mit spezifischen Selbstpraktiken: Für Foucault ist zentral, dass die Kyniker die Idee eines unverborgenen Lebens bis zum Extrem getrieben und in der Form des schamlosen Lebens dramatisiert haben. Es ist das nackte Leben als »Hund«,

---

2 In der deutschsprachigen Diskussion nehmen Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (1974) und *Archäologie des Wissens* (1981) eine zentrale Rolle ein (vgl. Marquardt/Schreiber 2012), während sich die anglophone Humangeographie stärker an Foucaults *Überwachen und Strafen* (1976), später auch an Foucaults Begriff der »Gouvernementalität«, orientiert und sukzessive die diskursanalytischen Fragestellungen vernachlässigt (vgl. Hannah 2010, Philo 2012). Diese recht einseitige Foucaultrezeption ist mittlerweile einer weit differenzierteren gewichen, vgl. dazu Glasze/Mattissek 2021.

als Bettler, als Tier, sogar als Sklave, das zugleich das souveräne Leben ist (ebd., 349f.). Der Kyniker ist ein wahrer, aber verkannter König, ein König des Spotts und des Elends, »der seine Souveränität in der Entsagung verbirgt« (ebd., 361). Sein Leben, das mit allen gewöhnlichen Lebensformen bricht, ist ein Skandal: »Der Kyniker zwingt sich zum ›wahren Leben‹, um die anderen zu provozieren, damit sie verstehen, dass sie sich irren, auf Abwege geraten« (Gros 2010, 456). Es ist eine Mahnung, die sich in aggressiver, kämpferischer, brutaler Weise manifestiert, nicht in feiner Ironie, wie bei Sokrates. »Es scheint«, schlussfolgert Gros (2004, 650), »als habe Foucault angesichts der Aporien einer Ethik der Existenz einerseits und einer für alle verbindlichen Moral andererseits schließlich gedacht, die einzig legitime Ethik bestehe in Provokation und politischem Skandal.«

Bei Foucault finden wir demnach eine andere Nuancierung des kynischen Impulses als bei Sloterdijk: Nicht die Geste des Aussteigens und des Loslassens steht im Zentrum, sondern »[der] innerweltliche Kampf gegen die Welt« (Foucault [1983/84] 2010, 438), ein Kampf, »der sich an die Menschheit im allgemeinen wendet, [...] gegen die Laster der Welt und die Übel der Menschen. [...] Der Kyniker [...] ist ein Amtsträger der ethischen Universalität« (ebd., 364f. und 391). Es ist ein innerweltlicher Aktivismus: Die Sorge um sich, die die antiken Kyniker in Übungen der Selbstprüfung, der Armut und Entsagung praktizierten, fällt mit der Sorge um die anderen zusammen (ebd., 404). Der Kynismus macht das Leben zum Schauspiel, nicht als eine einsame Übung, sondern als eine gesellschaftliche Praxis der Provokation, in der das »wahre« Leben als ein Bruch, als ein anderes, zugleich an den Beginn einer »anderen« Welt appelliert (Gros 2010, 458).

Foucault verrät uns in seinen Vorlesungen nicht, wie ein heutiger Kynismus gelebt werden könnte. Er beschließt seine letzte Vorlesung mit den kryptischen Worten: »Nun also, hören Sie, ich hatte vor, Ihnen einige Dinge zum allgemeinen Rahmen dieser Analysen zu sagen, aber jetzt ist es zu spät« (Foucault [1983/84] 2010, 435). Und auch die Notizen, die er dazu noch hinterlassen hat, geben hierzu keine Auskunft. Auch in den Vorlesungen vom 29. Februar und vom 7. März 1984, in denen Foucault auf einige Bücher zum Kynismus eingeht (u.a. auch auf Sloterdijks *Kritik der zynischen Vernunft*, das er, wie gesagt, nicht gelesen hat), bleibt es bei kurzen Verweisen. Foucault erwähnt zwar André Glucksmanns *Cynisme et Passion* (1981), das eine Reflexion über die Möglichkeit enthalte, die der Kynismus in der Gegenwart haben könnte, um im nächsten Satz »ganz schlicht und bescheiden zur Geschichte des Kynismus in der Antike« zurückzukehren (Foucault [1983/84] 2010, 254).

Das rhetorische Register, mit dem Foucault seine letzte öffentliche Vorlesung am *Collège* beschließt, ist *philologisch*, nicht politisch.

Der kynische Impuls: Dialog unter Abwesenden

»1983« rekurriert auf die Gleichzeitigkeit von Foucaults und Sloterdijks Aneignung des kynischen Impulses. Zugleich könnte der Stil der beiden Bücher nicht unterschiedlicher sein. Foucaults Vorlesungen am *Collège de France* sind stark philologisch geprägt, an den Texten und ihren Kontexten des antiken Griechenlands orientiert: »Foucault, den nahen Tod vor Augen, nimmt sich darin alle Zeit der Welt, er ist von schier unendlicher Geduld mit seinen Gegenständen, seine Deutung ist liebevoll pedantisch und bis an die Grenze der Redundanz erschöpfend« (Assheuer 2010, 55). Sloterdijk hingegen greift einige Anekdoten über Diogenes auf und inszeniert sich selbst als einen kynischen Denker, der eine fröhliche Wissenschaft betreibt, immer am Rande des Skandals und definitiv außerhalb der anerkannten Regeln des akademischen Betriebs. Was hätte Foucault wohl von Sloterdijk aufgegriffen, hätte er ihn 1984 noch gelesen? Und was hätte Sloterdijk, der ja stark von Foucaults *Ordnung der Dinge* beeinflusst war (Sloterdijk 1972), von Foucaults Vorlesungen gedacht, die er, als er *Kritik der zynischen Vernunft* schrieb, noch nicht kennen konnte, da sie ja erst danach gehalten wurden? Leider konnten Foucault und Sloterdijk sich nicht mehr über ihre Interpretationen des Kynismus austauschen. Foucault starb am 25. Juni 1984, wenige Monate nach seiner letzten Vorlesung; Sloterdijk hat jedoch den »späten« Foucault rezipiert.

In seinem Buch *Du musst dein Leben ändern* (2009, 234ff.) schreibt Sloterdijk über den »späten« Foucault, dieser habe den »Durchbruch zu einer Konzeption der Philosophie als Exerzitium vollzogen«. Foucaults Expedition in die Geschichte der Askesen bzw. der »Selbsttechniken« sei eine philosophische Übung und Foucault auf dem Weg zu einer allgemeinen »Disziplinik« (ebd., 241). Dass Sloterdijk sich in diesem Buch auf Foucault bezieht, kommt nicht überraschend, ist doch der Begriff der »Übung«, den Sloterdijk hier ausarbeitet, auch ein zentrales Element in Foucaults Arbeiten zur Ästhetik der Existenz (vgl. Menke 2003, 284ff.). Zentral ist für Sloterdijk, dass Foucault Macht nicht als »behindernden Zusatz zu einem ursprünglich freien Können« sieht, sondern »sie ist für das Können in allen Spielarten konstitutiv. Sie bildet überall ein Erdgeschoss, über dem ein freies Subjekt einzieht« (Sloterdijk 2009, 241). Dabei ordnet Foucault Techniken der Übung (*apprentissage*) eines

Selbst an sich selbst (z.B. Abstinenzen, Bewusstseinsprüfungen) vielen philosophischen Schulen der Antike zu: Pythagoräern, Sokratikern und Kynikern (Foucault 1987, 285). Sloterdijk (2009, 241) erwähnt jedoch nur die stoischen Autoren, die Foucault in früheren Vorlesungen am *Collège* (1981/82) behandelt hatte (vgl. Foucault [1981/82] 2004), nicht aber den Kynismus.

Foucault ([1983/84] 2010, 234ff.) wiederum kritisiert die Leitunterscheidung zwischen antikem Kynismus und modernem Zynismus, die er bei Gehlen, Heinrich und Tillich vorfindet – die aber auch bei Sloterdijk zentral ist: »Zunächst scheint mir, dass diese Autoren sehr systematisch einen eher positiv bewerteten Kynismus, nämlich den antiken Kynismus, einem negativ bewerteten Kynismus, nämlich dem modernen Kynismus, entgegensetzen« (ebd., 236). Dabei werde der Kynismus in dieser Interpretation »immer als eine Art von Individualismus, von Selbstbehauptung, [...] über die äußerste Vereinzelung der Existenz dargestellt, sei es nun im Sinne einer Opposition als Reaktion auf die Auflösung der sozialen Strukturen der Antike oder angesichts der Absurditäten der modernen Welt« (ebd., 237). Dabei laufe man Gefahr, »das für den Kynismus zentrale Problem des In-Beziehung-Setzens von Lebensformen und der Manifestation der Wahrheit« aus den Augen zu verlieren: »Die von der Wahrheit lebende Existenzform des Skandals scheint meiner Meinung nach den Kern des Kynismus auszumachen« (ebd., 237). Für Foucault kann es demnach, anders als für Sloterdijk, beim Kynismus nicht um Aussteigertum gehen.

Ähnlich wie Foucault ([1983/84] 2010, 253) wehrt sich auch Niehues-Pröbsting, auf den sich Sloterdijk prominent bezieht (Sloterdijk 1983, 954), gegen die wertende Gegenüberstellung von Kynismus und Zynismus: »Sloterdijk sprengt [...] das begriffsgeschichtliche Kontinuum, indem er Kynismus und Zynismus als Gegensätze konstruiert« (Niehues-Pröbsting 1988, 8). In seiner Begriffsgeschichte des Kynismus stellt Niehues-Pröbsting (ebd., 18f.) vielmehr die Janusköpfigkeit des Diogenes als Prototyp des Kynikers heraus, der als Mythos – Niehues-Pröbsting ruft an dieser Stelle Hans Blumenberg in Erinnerung – immer schon »in Rezeption übergegangen« ist. Mit anderen Worten: Niehues-Prösting hält fest, dass Diogenes nicht als historische, sondern als mythologische Figur aufgerufen wird. In diesen mythologischen Narrativen wird von zwei verschiedenen Figuren unter dem Namen »Diogenes« erzählt: Einerseits wird in ihm ein Narr, Spaßmacher und Spötter gesehen. So tritt Sloterdijks Diogenes auf die Bühne. Andernorts erscheint Diogenes hingegen als Weiser und Philosoph. Diese Rolle spielt Foucaults Diogenes.

Bei allen unterschiedlichen Positionierungen teilen Foucault und Sloterdijk aber den kynischen Impuls, das »wahre« Leben als ein *anderes* Leben zu zeichnen, als ein Leben, das einen Bruch vollzieht und Grenzen überschreitet (vgl. zu Foucault: Gros 2010, 459). Diesen Impuls sehen wir auch bei der kritischen Geographie nach dem *cultural turn* am Werk, wenn von einer »ANDEREN« Geographie gesprochen wird (Lossau 2002). Dieses ANDERE nimmt für sich eine Position mit einem besonderen Zugang zur Wahrheit in Anspruch, auf deren Basis die »Hegemonie der Einsicht« (Düttmann 2004, 84) begründet wird. Wir finden diesen Rekurs auf ein *anderes* Leben mit privilegiertem Wahrheitszugang ideengeschichtlich noch anderweitig verortet: in der Figur des Idioten und in Heideggers Wahrheitsbegriff. All diesen Bezugnahmen auf das ANDERE liegt jedoch ein problematischer Begriff der Wahrheit zugrunde, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Der Idiot

Byung-Chul Han hat für dieses *andere* Leben und dessen Zugang zur Wahrheit die antike Denkfigur des Idioten ins Spiel gebracht: »Allein der Idiot hat Zugang zum *ganz Anderen*« (Han 2014, 107, Hervorhebung im Original). Es sei eine Funktion der Philosophie, den Idioten zu spielen, schreibt Han und beruft sich dabei auf Gilles Deleuze: »›Faire l'idiot‹ vollzieht einen Bruch mit dem Vorherrschenden […] und macht das Denken empfänglich für die Wahrheit« (Han 2016, 44). Ganz ähnlich sieht es Peter Strasser, für den die Idiotin mit einer »spezifische[n] Empfänglichkeit für die Tiefe der Erscheinungen« (Strasser 2017, 18) ausgestattet ist. Diese Empfänglichkeit erwachse aus einer Weltfremdheit, in der sich die gewöhnlichen Dinge als die transzendenten, spirituellen erweisen. Für Han ist die Idiotin deshalb eine moderne Häretikerin, eine Figur des Widerstands gegen den Konformitätszwang. Ihre Widerspenstigkeit der Andersheit oder Fremdheit verzögert »die glatte Kommunikation des Gleichen« (Han 2014, 109).

In der Antike war die Figur des Idioten noch nicht positiv besetzt: Der griechische *idiotes* lebt für sich als Einzelner im Gegensatz zur *polis* (Sommer 2010, 6). So wurden die Jünger Jesu mit dem Idiotismus-Verdacht denunziert, auch wenn Paulus dem entgegnet, er sei zwar unkundig in der Rede, aber nicht in der Erkenntnis (2. Korinther 2, 6). Deleuze beruft sich denn auch auf den spätmittelalterlichen Nikolaus von Kues (Deleuze/Guattari 1996, 70f.), wenn er den Idioten zur Begriffsperson erklärt – als Privatdenker, der

aus sich selbst denkt. Nikolaus von Kues formt die Figur des Idioten als Angriff gegen einen Typus des Gelehrten der spätmittelalterlichen Scholastik, gegen deren Buchwissenschaft der Idiot »eine Hinwendung zur Betrachtung der Welt anmahnt« (de Boer 2003, 214). In der Figur des Idioten sehe Cusanus den Blick auf das Elementare, das Einfache, das Klare am Werk, so Kurt Flasch (2008, 254). Diesen Gestus des Idioten bei Cusanus beschreibt Ernst Cassirer (1927, 52) so: »[Die] Wahrheit bedarf keiner Zurüstungen: sie ruft auf den Straßen. Mitten im Geräusch und Getümmel des Marktes [...] ist sie für den, der zu hören versteht, vernehmlich.« Hans Blumenberg interpretiert deshalb den Idioten (oder Laien) bei Cusanus als Figur der Unmittelbarkeit: »Der Laie, der nicht lesen kann, ist der unbefangene Leser des Buchs der Natur« (Blumenberg 1986, 59). Ganz ähnlich formuliert es Karl Jaspers: Der Laie suche die Wahrheit in der »Ursprünglichkeit der Erfahrung« (Jaspers 1968, 69).

Doch wurde der Idiot im neuzeitlichen Denken zunehmend pathologisiert – »der Idiot verliert seine Unschuld« (Sommer 2010, 11) und wird in die Irrenanstalt verbannt: »Der Wahnsinn wird eine Bezugsform der Vernunft«, schreibt Foucault (1973, 51), als *das Andere* der Vernunft, das interniert, abgesondert werden muss. In Descartes' *Cogito* – der Selbstentdeckung der Vernunft – sieht Foucault den entscheidenden Impuls, den Wahnsinn von der Vernunft zu trennen gemäß der Devise: Wer denkt, kann nicht irre sein (Foucault 1973, 69). Die Psychiatrie habe über den Wahnsinn schließlich den Begriff der Schuld gelegt. Foucault arbeitet demgegenüber an einer Gegengeschichte des Wahnsinns – stellt Hegels Philosophie der Vernunft quasi auf den Kopf – und postuliert in einer heideggerianischen Tonlage der Seinsvergessenheit: »Nur in der Nacht des Wahnsinns ist Licht möglich, das verschwindet, wenn sich der von ihm aufgelöste Schatten verwischt« (Foucault 1973, 549). Hier knüpft Foucault in seinen späten Werken zur *parrhêsía* an: an die Frage nach einem Dispositiv der Wahrheit, das sich um den Begriff des Wahnsinns errichtet: »Die unterschwellige Botschaft lautet, dass die Wirklichkeit nur eine dünne Hülle, eine notdürftige Illusion erzeugt, hinter der die ganze Tragik der Welt als Wahnsinn lauert« (Ruoff 2007, 224).

Nur in der Literatur, im Begriff des Tragischen, bleibe die Erinnerung der Unvernunft erhalten. So erhält der Idiot mit Dostojewski wieder seine Irritationskraft als gesellschaftliche Funktion zurück: Der Fürst Myschkin in Dostojewskis Roman *Der Idiot* ist zugleich die Personifikation des Schwachsinns und der Unschuld, ein Fall für die Heilsgeschichte und ein Fall für die Psychiatrie (Sommer 2010, 15). Walter Benjamin schreibt über Dostojewskis

Idioten: Sein »Leben strahlt […] eine bis zum Verschwinden reife Einsamkeit aus« (Benjamin 1966, 186) und löst zugleich eine Anziehung auf seine Umgebung aus, eine Gravitationskraft, wie Benjamin festhält. Für Sloterdijk (1998, 481, 484) wird Dostojewskis Idiot zum »intimen Ergänzer« jedes begegnenden Anderen – er ist ein Engel ohne Botschaft. Der Idiot ist die Gegenfigur zum revolutionären Erlöser. Er personifiziert eine »Leidenschaft der Passivität« (Driesen 2010, 37).

Zugleich finden wir in der Idiotin Elemente kynischer Praxis – die Reduktion, das Freiwerden von Angst und Abhängigkeit, das Anderssein –, nur das Lachen des Diogenes scheint zu fehlen. »Heiterkeit der Abstinenz wird die vorherrschende Laune des Idioten sein«, so Botho Strauß (2013, 175). Es ist eine Heiterkeit ohne Angst: »Der heitere Idiot […] zu sein heißt, ohne eine Regung von Zukunftsunruhe, ohne Angst zu leben« (ebd., 7). Aber »es ist nicht so, dass der Ungesellige oder Unbeteiligte, *idiotes* im sozialen Sinn, bereits identisch wäre mit dem Kyniker« (ebd., 10). Anders als die Kynikerin lacht die Idiotin nicht, sondern hüllt sich in Schweigen (Han 2014, 110) – auch dies eine Verweigerung des kommunikativen Austauschs als Zeichen eines Bruchs. Der Idiot: »der Unverbundene, der Unbegreifliches spricht. […] Privatperson. Gemeinschaftsstümper«, so beschreibt ihn Botho Strauß (2013, 11). Diese Figur des Idioten ist, so Zoran Terzić (2020, 7f.), charakterisiert durch »die existenzielle Vereinsamung, die stumme Frage nach dem Sinn, nach der Welt, […] die taube Gestalt und die autonome Seinsweise, das hemmungslose Vorgehen und de[n] stoische[n] Trotz«.

So zeigen sich signifikante Unterschiede in den Gesten des Bruchs und der Provokation, die dem kynischen Impuls und dem *faire l'idiot* zugrunde liegen. Foucaults Analyse zeigt auf, wie Selbsttechniken und kynische Praktiken dem Subjekt die Fähigkeit zum Ungehorsam ermöglichen, für ein kritisch-politisches Engagement. Dagegen ist Sloterdijks kynischer Impuls – wie er ihn 1983 formuliert – der des Aussteigers aus der Gesellschaft – in einer Art kulturkritischem Habitus. Bernhard Lang formuliert es so: »bei Foucault ist [Diogenes] der Philosoph, der dem durch Alexander verkörperten politischen Machtmenschen gegenübertritt; bei Sloterdijk vertritt Diogenes den freien Menschen, der die Regeln der bürgerlichen Gesellschaft ebenso missachtet, wie er sich den Schulzwängen etablierter philosophischer Richtungen verweigert« (Lang 2010, 175f.). Bei Foucault finden wir die (indirekte) Formulierung eines politisch-kritischen Engagements der Philosophin als Außenseiterin der Politik; bei Sloterdijk zeigt sich hingegen eher ein kulturkritisches, auch elitäres Ressentiment à la Nietzsche, das sich zwar von Schulzwängen

absetzt, aber sich zugleich als »Denker auf der Bühne« (Sloterdijk 1986) inszeniert. Die Figur des Idioten bei Deleuze, Han und Strauß steht wiederum für ein wissendes Schweigen der (gesellschaftlichen) Außenseiterin.

Heidegger

Es gibt aber eine wichtige Gemeinsamkeit bei Foucault, Han und Sloterdijk: ihr Bezug auf Heideggers Begriff der »Entbergung« der Wahrheit. Die Erkenntnis der Wahrheit als etwas Verborgenes traut Heidegger nur wenigen Auserwählten zu (vermutlich nur sich selbst).[3] Die Anleihen Sloterdijks bei Heidegger liegen offen zutage (vgl. Sloterdijk 1983, 369ff., ders. 2001), ebenso diejenigen von Han, der einige Bücher zu Heidegger geschrieben hat (Han 1999, vgl. aber auch: Han 2016, 44f.). Auch bei Botho Strauß finden wir Heideggers Vokabular der Lichtung: »Keine Sehnsucht. Keine Gewissheit. […] einfache Öffnung zum Licht« (Strauß 2013, 175) – und Strauß' Anleihen bei Heidegger sind auch andernorts bezeugt (Strauß 2012). Komplizierter liegt die Sache bei Foucault, der oft als »heimlicher« Heideggerianer bezeichnet wurde. Für Gros (2010, 459), den Herausgeber von Foucaults späten Vorlesungen, führte er »einen geheimen Dialog mit dem Denken Heideggers über die griechische Vorstellung der Wahrheit.« In einem seiner letzten Interviews gesteht Foucault: »Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt« (Foucault 2007, 247).

Und in der Tat kann man bestimmte Wendungen bei Foucault als eine Paraphrasierung der Heidegger'schen Metapher des Verborgenen lesen, wenn er sagt: »Jedenfalls möchte ich zu bedenken geben, dass, wenn es stimmt, dass die abendländische Philosophie die Frage nach dem Sein vergessen hat und dass dieses Vergessen die Metaphysik ermöglichte [hier paraphrasiert Foucault m.E. Heidegger] […], dass dann vielleicht auch die Frage nach dem philosophischen Leben, ich würde zwar nicht sagen, vergessen, aber doch beständig vernachlässigt wurde; sie erschien der Philosophie […] unablässig als Ballast« (Foucault [1983/84] 2010, 308). Und diese Vernachlässigung führte dazu, so Foucault, dass Wahrheit nur noch »in Gestalt des wissenschaftlichen

3 Wobei Heidegger die Figur des Idiotismus genau anders herum verwendet als Deleuze, Han und Strauß. Heidegger schreibt 1941: »Das seynsgeschichtliche unbedingte Wesen des Man ist der Idiotismus« (GA 70, 35). Bekanntlich zeigt sich im Man die Uneigentlichkeit des »durchschnittlichen« Daseins. (vgl. dazu: H. Seubert 2020, 177).

Wissens für gültig erklärt [...] [wurde]« (ebd.). Dem hält Foucault die Provokation als kynische Geste entgegen, die das *Andere* des wahren Lebens zum Vorschein bringen soll. Der Kynismus ist für ihn die »elementarste als auch die radikalste Form« (ebd., 309), in der sich dieses Andere als philosophische Lebensform im Unterschied zum wissenschaftlichen Wissen zeigen kann.

»Die Kyniker als die letzte Rettung?«, fragt Gros (2004, 650) mit Blick auf Foucault. Ich denke, wir sollten vorsichtig sein, diese Frage positiv zu beantworten. »Der Zyniker hat das Bedürfnis, immer ›Sieger‹ zu sein«, schreibt Iring Fetscher (1975, 338) – auch in der Resignation: »Zynismus [wird] zu einem Synonym für Resignation angesichts einer erkannten Bedrohung. [...] [I]n den Vordergrund tritt [...] der Ausdruck einer stummen, *wissenden* Indifferenz« (Heinrich 1966, 148, 155, meine Hervorhebung). Arnold Gehlen, den Foucault in seiner Vorlesung kritisiert (Foucault [1983/84] 2010, 237), sieht den »kynischen Weisen« als Prototypus des Intellektuellen, der sich in die große »Entlastung von der Verantwortung« begibt, auf dem Weg zur Gesinnung, zur propagandistischen Neigung (Gehlen 2004, 11).[4] Die zynische Disposition ist latent auch im Kynismus immer schon angelegt: Die Gefahr im kynischen Gestus der *parrhêsía* liegt in der potenziellen Rechthaberei – im Anspruch, die verborgene Wahrheit im Gestus der Provokation zu entbergen (im Sinne von Heideggers Wahrheitsbegriff).

Durch den Rekurs auf Heideggers Wahrheitsbegriff der Entbergung, den Foucault, Han und Sloterdijk dem kynischen (oder idiotischen) Gestus des Wahrsprechens einer *anderen* Wahrheit unterlegen, läuft dieser Gestus Gefahr, sich zu einem des – wissenden und moralischen – »Siegers« (Fetscher) zu verengen. Was dieser Wahrheitsbegriff ausklammert, ist die Frage der Skepsis – des Nicht-Wissens, des Zweifels. In der Tat: Foucault hat den antiken Skeptizismus in seinen Vorlesungen ausgespart (vgl. Gros 2004, 634f., Fußnote 21). Anhand einer anderen Anekdote aus der antiken Philosophie möchte ich im folgenden Abschnitt diese skeptische Position gegenüber dem heideggerianischen Gestus der Wahrheit vorbringen: Eine thrakische Magd lacht über den Philosophen Thales und hinterfragt damit dessen Wahrheitsregime – und stellt damit sowohl die kritische als auch die kynische Entbergungsgeste der Wahrheit in Frage.

4 ... wobei hier zu erwähnen ist, dass Gehlens Intellektuellenschelte aus einer konservativen, ins Reaktionäre tendierenden politischen Positionierung heraus erfolgt.

Die Skeptikerin

Neben dem Lachen des Diogenes als Provokation herrschender Wahrheitsregime kennt die hellenistische Philosophie noch ein anderes Lachen – das Lachen der Thrakerin. Platon lässt Sokrates die Geschichte von Thales, dem Astronomen, erzählen, der, »während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen [sei]. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd ausgelacht […]« (erzählt in Blumenberg 1987b, 13f.). Für Platon ist die Magd nichts anderes als eine Metapher für die Sophisten, denen er Sokrates als wahren Philosophen gegenüberstellt: Die Lächerlichkeit des Philosophen in der Lebenswelt relativiert Platon »durch den Vergleich mit der größeren Lächerlichkeit der über den Philosophen Lachenden selber« (Niehues-Pröbsting 2015, 33). Die Magd ist, in dieser Lesart, also eigentlich die Dumme, nicht der Philosoph.

Auch Heidegger setzt sich mit dem Spott der thrakischen Magd auseinander. In seinen Vorlesungen zur Metaphysik (WS 1935/36) wird der Sturz in den Brunnen zur Metapher für die Abgründigkeit des philosophischen Denkens (Heidegger 1962, 2ff.). Blumenberg kommentiert dies so: »Bei Heidegger ist, um im Bild zu bleiben, der Sturz des Philosophen das Kriterium dafür geworden, dass er sich auf dem richtigen Weg befindet« (Blumenberg 1987b, 149). Blumenberg erkennt hier einen Bruch Heideggers mit der Phänomenologie, denn Heidegger zelebriert »die Unerreichbarkeit des in das Unwesen des Grundes Abgestürzten von der Lebenswelt her« (ebd., 151). In Heideggers Lesart mache sich die Thrakerin selbst lächerlich: »Sie glaubt an Fall, wo nur Sturz sein kann« (ebd., 151). Und Blumenberg geht hart mit Heidegger ins Gericht: »[E]s geht nicht mehr um die kleine oder große Korrektur, sondern um die Ausnahme, die Erwählung, den Gnadenstand, von dem her nicht belehrt und eingeweiht werden kann […]. Der Begreifende wird daran erkannt, dass ihn niemand begreift« (ebd., 158). Er entzieht sich dem Gespräch, der Zustimmung und dem Konsens. Alle anderen sind Lachende geworden, aus Nichtwissen.

Heideggers Weiser, so wie ihn Blumenberg zeichnet, ist eine andere Figur als der Kyniker Diogenes. Diogenes zog sich nicht aus der Welt zurück. Und es ist Diogenes, der über die anderen lacht. Beiden gemeinsam ist aber, dass sie ihren Wahrheitsanspruch über das Anderssein beziehen – Heideggers Weiser über den Sturz, Diogenes über die Reduktion auf das Natürliche des Menschen. Bei Heidegger geht es im Sturz um das »Sehen« – man sieht »das Ding«. Diogenes erreicht durch die Reduktion auf das Animalische einen

»wachen Geist«. In beiden Fällen steht eine tiefere Einsicht zur Disposition, die den Mägden der Lebenswelt versagt bleibt. Deshalb dürfen sie ruhig lachen. Wer zuletzt lacht, lacht am besten: Einsicht kommt nicht durch Aneignung der Lebenswelt, sondern durch Distanzierung von ihr, so Heideggers Weiser und so auch Diogenes. Im theoretischen Gestus von Foucault, Han oder Sloterdijk zeigen sich diese »Distanzierungstechniken« (Sloterdijk 2010, 126) als Möglichkeit zur tieferen Einsicht.

Diesem Bild des Philosophen als Weisen stellt Blumenberg trocken den Phänomenologen entgegen: »Über den Phänomenologen lachen die Mägde nicht« (Blumenberg 1987b, 159). Worüber genau lacht denn die thrakische Magd? Die Anekdote, wie sie Sokrates erzählt, lässt die Magd sagen, Thales »wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe« (nochmals aus ebd., 14). Die Magd könnte vielleicht über die Weltfremdheit oder Weltuntauglichkeit des Philosophen lachen: »Thales scheint der Welt entrückt, stürzt, und die Magd als Vertreterin der Lebenswelt lacht« (Schües 2008, 16). Vielleicht ist die Magd gar nicht so dumm: Sie könnte auch über eine grundlegende Lebenslüge der Philosophie lachen, nämlich dass erst aus einer Distanzierung von der Lebenswelt – aus Weltfremdheit – theoretische Wahrheitsnähe erwachse (Cavaro 1992, 86ff., Schües 2008, 20). Und damit würde die thrakische Magd einem kynischen Impuls folgen, gerade diese Weltfremdheit als philosophische Lebensform »in einem Ton befreiender Heiterkeit« (Cavaro 1992, 89) in Frage zu stellen.

Die Kyniker haben, meint Blumenberg, das Lachen in der Philosophie professionalisiert: »Unter den philosophischen Schulen der hellenistischen Zeit ist die der Kyniker am ehesten disponiert, sich an die Stelle der spottenden Magd zu setzen und die Theoretiker aller anderen Denominationen aus dieser Position heraus verächtlich zu machen« (Blumenberg 1987b, 35). Das ist nicht unbedingt als Kompliment für die Kyniker gemeint, denn das Lachen der Kyniker verzerrt die befreiende Heiterkeit der Thrakerin. Es ist der Versuch, »den Spott der Thrakerin in der Philosophie selbst zu etablieren und statt des Anfangs den Ausgang der Theorie lächerlich zu machen« (ebd., 37). Diese Disposition sehen wir bei Sloterdijks *Kritik* am Werk, wenn er eine kynische Haltung formuliert, mit der er die Kritische Theorie – oder vielmehr die »Sophisten« unter den Rezipientinnen der Kritischen Theorie – unter dem Begriff der zynischen Vernunft der Lächerlichkeit preisgibt. Der Spott der Thrakerin wird als kynische Besserwisserei selbst dogmatisch.

Was diesem Gestus fehlt, ist die Maßgabe: »Es könnte auch anders sein.« Genau dieser Modus des Hinterfragens zeichnet für Blumenberg die Skepsis aus – »die Resistenz der Lebenswelt gegen die theoretische Einstellung – und umgekehrt« (Wetters/Fuchs 2014, 283). Schon in der antiken Skepsis erkennt Blumenberg eine Reaktion auf einen theoretischen Absolutismus, auf einen überhöhten Anspruch der Philosophie (Blumenberg 1988, 317). Blumenberg meint dazu: »die Besitzer des Eigentlichen[5] haben es sich stets leichter gemacht, die anderen zu verspotten, die mit anderen Augen sehen wollten« (Blumenberg 1987b, 30). Odo Marquard hat diesen Gedanken Blumenbergs aufgegriffen: »Die Skeptiker sind also nicht die, die prinzipiell nichts wissen; sie wissen nur nichts Prinzipielles: die Skepsis ist nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sondern nur *Abschied vom Prinzipiellen*« (Marquard 1981, 17, Hervorhebung im Original). Für Marquard verwandelt das absolute Prinzip der kritischen Theorie, »das stets Gewissen *ist*, das die Wirklichkeit haben *soll*« (ebd., Hervorhebung im Original), die faktische Wirklichkeit ins Kontingente, ins Rechtfertigungsbedürftige durch eine Tribunalisierung eben dieser Wirklichkeit.

Den »Besitzern des Eigentlichen« hält Blumenberg die anthropologische Praxis der Rhetorik entgegen: Rhetorik ist der Inbegriff der Verzögerung, das institutionalisierte Zaudern angesichts der Vorläufigkeit unserer (theoretischen) Erkenntnis und empirischen Evidenzen – »eine Technik, sich im Provisorium vor allen definitiven Wahrheiten und Moralen zu arrangieren« (Blumenberg [1971] 1981, 110). Für Blumenberg ist sie – gegen alle beschleunigten Wahrheitsansprüche – »das vernünftige Arrangement mit der Vorläufigkeit der Vernunft« (ebd., 130). Erinnern wir uns: Für Platon sind es die rhetorischen Künste der Sophisten, gegen die er den Wahrheitsanspruch seiner Philosophie formuliert und seinen platonischen Sokrates antreten lässt. Blumenberg jedoch zählt die Rhetorik zu einem Syndrom skeptischer Voraussetzungen, solange sie sich selbst nicht als Mittel der Wahrheit ausgibt (wie bei der Verurteilung von Sokrates). Sie ist vielmehr das Plädoyer für eine provisorische Moral.

---

5 Hier spielt Blumenberg auf Heideggers »Jargon der Eigentlichkeit« an – der Begriff »Jargon der Eigentlichkeit« stammt (in kritischer Absicht gesprochen) von Theodor W. Adorno (1964).

Was bleibt? Nachdenklichkeit!

Für Foucault und Sloterdijk bietet der Kynismus eine Kritik an der Erstarrung der Gesellschaftskritik und eine Selbstpraktik der Distanzierung, die das Wahrsprechen ermöglicht – in der Form der Provokation und des (Aus-)Lachens. Das kynische Hohngelächter ist jedoch nur *eine* Form des philosophischen Lachens – ein Hohngelächter, das sich selbst in die Widersprüche der Besserwisserei verstrickt. Auch dieses Lachen droht dogmatisch zu werden in seinem Wahrheitsanspruch, der, ähnlich wie bei der Figur der Idiotin, auf eine Entbergungsgeste à la Heidegger hinausläuft: Die Kritik und das (Aus-)Lachen der Kynikerin wie der Idiotin beansprucht ein tieferes Wissen als Grundlage, das nur den Weisen vorbehalten ist. Dem habe ich das Lachen der Thrakerin und ihre befreiende Heiterkeit gegenübergestellt. Als Skeptikerin lacht sie im hermeneutischen Geist. Und so stehe ich dem alltagsweltlichen Lachen der Thrakerin als Skeptikerin aufgeschlossener gegenüber als dem Hohngelächter der Kynikerin. Und doch stellt sich dann die Frage: Was bleibt noch zu tun?

Blumenberg schlägt eine Praxis der »Umständlichkeit« und »prozeduralen Phantasie« (Blumenberg [1971] 1981, 122) vor, eine immerwährende skeptisch-distanzierte Überprüfung der Vorannahmen, Bilder und Begriffe (vgl. Reichel 2015, 217). Das Lachen der Skeptikerin ist ein »Lachen-mit«, kein »Lachen-über«. Es ist ein genauer räumlicher Blick »auf Augenhöhe, […] nicht vertikal von oben, sondern horizontal über die Schultern« (Köhne 1999, 413 und 416). Nach Marquard (1958, 54) könnte man dies einen »interimistischen« Skeptizismus nennen, der die Welt nicht an sich in Frage stellt, aber vorschnelle Festlegungen ihrer Interpretation: »Das skeptische Ich ist vor allem Zögern« (Marquard 1973, 152). Blumenberg bringt diese Haltung im Begriff der Nachdenklichkeit auf den Punkt: »Nachdenklichkeit heißt: es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles« (Blumenberg 1981, 61). Nachdenklichkeit erzeugt einen Moment der Verzögerung oder, wie es Joseph Vogl nennt, des Zauderns: »Das Zaudern ersucht um Revision. […] das bedeutet eine Kritik, die ihre eigene Generalisierungstendenz unterbricht« (Vogl 2008, 109 und 115). Das Zaudern bringt »Techniken der Umständlichkeit« (Bolz 1999, 183) hervor, die Nachdenklichkeit ermöglichen.

Ich plädiere aus diesem Grund für einen Denkstil des interimistischen Skeptizismus innerhalb der Geographie – als Gegengift zu schnellen politischen oder theoretischen Positionierungen, zur heideggerianischen »Entbergungsgeste« der Besserwisserei, zur kynischen (oder zynischen) Selbstüber-

hebung. Dieser Denkstil einer skeptizistischen Geographie gründet auf der Einsicht der Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit (Hannah 1999, 21ff.) und kann – im Rückgriff auf Blumenbergs »skeptische Skepsis« bzw. Marquards »interimistischen« Skeptizismus – als ein Denkstil der Umwege als »permanentes Provisorium« (Heidgen et al. 2015) beschrieben werden. Dieser Blumenberg'sche Denkstil ist experimentell und poietisch; ein Denkstil, der »am Material arbeitet, [der] sich von ihm inspirieren lässt, [der] es nicht nur formt, sondern selbst von ihm geformt ist« (Zill 2015, 73). In der deutschsprachigen Geographie sind Elemente dieses Denkstils u.a. mit den Begriffen »Aufmerksamkeit« (Hannah 2015), »Beirrung« (Korf/Verne 2016, 367, Verne 2012, 192, nach Gadamer 1960, 252), »Spurenlesen« (Hard 1989) und »Takt« (Zahnen 2011) skizziert worden. Dieser Denkstil erfordert eine Haltung, die das Kontingente aushält – durch Hermeneutik, denn »Hermeneutik ist die für Menschen lebensnotwendige Kunst, sich verstehend in Kontingenzen zurecht zu finden« (Marquard 1981, 20).

Die Entbergungsgeste der Kritik zeigt sich in unterschiedlichen Tonlagen. Im nun folgenden Kapitel werde ich eine andere kritische Tonlage freilegen, die »im Dunkeln« operiert und dadurch die Entbergungsgeste theologisch »fundiert«: die gnostische. Der Gnostiker (auch hier behalte ich die männliche Form bei, da es sich bei den behandelten Denkern nur um Männer handelt) lacht nicht, wie die Zynikerin, um die Anderen bloßzustellen, sondern verharrt im Schweigen seines esoterischen, nur einem eingeweihten »inneren« Personenkreis zugänglichen Wissens. Der Gnostiker teilt mit der Idiotin den »stoischen Trotz« und die »Leidenschaft der Passivität«. Den Gnostizismus grundiert jedoch eine antimodernistische, antiaufklärerische und antijudaistische bis antisemitische Haltung, wie er zum Beispiel bei Martin Heidegger oder Carl Schmitt zu finden ist. Die gnostische Pointe eines Arkanums (Geheimwissens) mit ihrer reaktionären Tonlage bleibt vielen »linke[n] Lektüren rechten Denkens« (Bolz [1992] 2014, 108) jedoch verborgen, was sich in der Rezeption Heideggers und Schmitts in der kritischen Geographie zeigt.

Arcane Geopolitics: Heidegger, Schmitt und die linke Lektüre rechter Denker (mit Rory Rowan)

> Ich habe nie persönliche oder sachliche Sympathie für Martin Heidegger gehabt, aber gegen seine neueren Zensoren begehre ich auf. Ich möchte Ihnen daher auch das nackte Faktum mitteilen, dass ich 1971 den Kontakt zu Carl Schmitt gesucht und gefunden habe. Darüber wird viel später mehr zu sagen sein.
>
> *Hans Blumenberg in einem Brief an Jacob Taubes, 24. Mai 1977*[1]

Linke Lektüren rechter Denker[2]

In vielen linken, progressiven und kritischen Schriften zeigt sich eine gewisse Faszination für die reaktionären Thesen »gefährlichen« (Müller 2003) oder »toxischen« (Korf 2014) Denkens. Zwei dieser reaktionären Denker sind Martin Heidegger und Carl Schmitt. Beide haben auf ihre Weise die kritische Humangeographie geprägt. Und in beiden Fällen musste sich die kritische

1 In: Kopp-Oberstebrin/Treml 2013, 174.

2 Dieses Kapitel ist die leicht überarbeitete Fassung von: Korf, Benedikt / Rowan, Rory (2020): Arcane geopolitics: Heidegger, Schmitt and the political theology of Gnosticism, in: Political Geography 80, 102159. Das Manuskript wurde von Christine van Leeuwenstijn ins Deutsche übersetzt und von mir überarbeitet. Ich danke dem Verlag Elsevier für die Abdruckgenehmigung der Übersetzung und Rory Rowan dafür, diesen Text, an dem wir gemeinsam gearbeitet haben, in dieses Buch aufnehmen zu können.

Geographie damit auseinandersetzen, dass Heidegger und Schmitt mit dem Nazi-Regime kollaborierten und zu keinem späteren Zeitpunkt ihr Bedauern darüber zum Ausdruck brachten. Hinzu kommt, dass sowohl Heidegger als auch Schmitt antisemitische Positionen vertraten. Während Schmitts Antisemitismus in der Rezeption seines Werkes allgemein akzeptiert wurde, dauerte es in Heideggers Fall bis zur Veröffentlichung seiner *Schwarzen Hefte*, in denen einige Passagen das Ausmaß seiner antisemitischen Überzeugungen deutlich werden lassen.[3] Das nationalsozialistische Engagement Heideggers und Schmitts hat die kontroverse Frage aufgeworfen, ob ihre »Politik« ihr Werk disqualifiziert – eine Frage, die umstritten bleibt, und, wie ich meine, den Blick auf ihren Antisemitismus oder ihre Kollaboration mit dem nationalsozialistischen Regime verengt.

Wichtiger noch wäre es jedoch, die *gnostische* Tonlage im reaktionären Denken von Heidegger und Schmitt offenzulegen. Gnostisch ist diese Tonlage, weil sie sich im Wissen um eine tiefere Einsicht in das Wirken des Bösen dieser Welt dünkt. Eine hilfreiche Typologie gnostischen Denkens findet sich bei Markschies (2001, 19f.): Die Gnosis erzählt ein mythologisches Drama, in dem das Böse in der Welt mit der Ontologie eines dualistischen Gottes erklärt wird. Die Gnostikerin unterscheidet zwischen einem niederen, potenziell bösen und unzulänglichen Schöpfergott (dem Demiurgen) und einem abwesenden, allmächtigen Erlösergott, der am Ende der Zeit die Welt vom inhärenten

---

3 Die Tatsache, dass sich in einigen der bedeutendsten Veröffentlichungen von Schmitt, einschließlich seines Werks *Der Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes* ([1938] 1982), offen antisemitische Inhalte finden, sowie sein offen betriebener Aktionismus während des Nazi-Regimes gegen den »jüdischen Geist« im deutschen Recht, haben dazu geführt, dass seine antisemitische Haltung kaum in Zweifel gezogen worden ist. Die Veröffentlichung seiner privaten Tagebücher aus den Jahren 1947-1951 unter dem Titel *Glossarium* im Jahr 1991 (Schmitt [1991] 2015) hat das Ausmaß seiner antisemitischen Überzeugungen noch deutlicher gemacht (Gross 2000, 32f.). In Heideggers Fall hat die Veröffentlichung seiner *Schwarzen Hefte* eine leidenschaftlich geführte Debatte darüber ausgelöst, welche Rolle der Antisemitismus in seinem Werk einnimmt und welche Konsequenz dies für seine Rezeption hat (Trawny 2014, Heinz/Keller 2016, Krell 2015, Trawny/Mitchell 2015, Mitchell/Trawny 2017, Farin/Malpas 2016, Homolka/Heidegger 2016, Mehring 2016a, Gander/Striet 2017, Di Cesare 2014, Espinet et al. 2018). Die *Schwarzen Hefte* sind Gedankentagebücher, die auf Heideggers Wunsch posthum als abschließende Bände seiner *Gesamtausgabe* veröffentlicht wurden. Die ersten drei Bände, welche die Jahre 1931-1941 abdecken, wurden 2014 unter dem Titel *Überlegungen* veröffentlicht (Heidegger 2014a, 2014b, 2014c).

Bösen erlösen wird. Bis zum Zeitpunkt dieser Erlösung besteht das Weltgeschehen aus einem ewigen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen. Diese dunklen Mächte in der Welt zu erkennen, ist einigen wenigen spirituell Auserwählten vorbehalten. Ursprünglich eine »häretische« christliche Sekte im frühen Christentum, ist der Gnostizismus im weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte wiederholt als eine spezifische Weltanschauung in Erscheinung getreten und erlangte im Deutschland der 1920er Jahre besonderen Einfluss (Di Blasi 2002, Pauen 1992, Taubes 1984, 1993).

Heidegger und Schmitt zählten sich selbst zu diesen Auserwählten und formten ihre politische Weltsicht nach den Überzeugungen der Gnosis. Diese gnostischen Tonlage im Denken Heideggers und Schmitts begründet den Denkstil einer Geheimlehre: den *arcane geopolitics*. Kern dieser »dunklen« Geopolitik ist die Überzeugung, dass die Moderne destruktive Kräfte hervorgebracht hat – Liberalismus, Kapitalismus, Sozialismus, Universalismus, die Technik, »die Juden«. Diese treiben die Welt in Richtung Katastrophe. Diese geopolitische Überzeugung entspringt einem intellektuellen Milieu, das die Vorstellung einer deutschen Außergewöhnlichkeit pflegt und davon überzeugt ist, dass dem deutschen Volk eine besondere Aufgabe in der Weltgeschichte zufalle (Habermas 1995, 112ff., Stern 1992). Sowohl Heidegger als auch Schmitt sehen die weltlichen Machenschaften einer gottlosen Politik als ein Palimpsest, durch das sich eine untergründige, düstere Welt erahnen lässt, in der dunkle Kräfte am Werk sind. Diese zu sehen und ihre Manifestation in der Weltgeschichte zu verstehen, sei allerdings einigen wenigen Eingeweihten vorbehalten. Auf dieses Arkanum – dieses Geheimwissen um die bösen Machenschaften – verweisen beide Denker immer wieder mit Codewörtern, ohne ihren Gnostizismus offen zu bekennen, weshalb er vielen linken Lektüren verborgen bleibt.

Die gnostische Tonlage in der Lehre Heideggers und Schmitts wurde in den 1970er Jahren Gegenstand einer viel beachteten Kontroverse zwischen dem Philosophen Hans Blumenberg und dem Judaisten Jacob Taubes. Blumenberg (1988) sieht Heideggers und Schmitts Lehre als Ausdruck eines antimodernen Gnostizismus, in dem sich eschatologische Motive mit unversöhnlichen Antagonismen mischen. Taubes (1987, 47f.) greift diese Fragen auf und fragt, wie diese gnostische Tonlage mit ihrer Attraktion für den Nationalsozialismus zusammenhängt. Für Taubes stellt sich des Weiteren die Frage, welchen Wert ihr Denken angesichts dieser Attraktion noch für eine »linke« Lektüre haben könne. Dieser Diskursfaden wird in der linken Theorie u.a. von Giorgio Agamben (2006), Alain Badiou (2002), Simon Critchley (2012) und

Slavoj Žižek (2003) vor dem Hintergrund eines wieder erwachten Interesses an der Theologie des Apostels Paulus aufgegriffen (Frick 2013). Dabei spielt Taubes' Paulus-Interpretation (Taubes 1993) eine zentrale Rolle (vgl. dazu ausführlich: Finkelde 2007).

Nach Critchley spiegelt die (Rück-)Besinnung auf Paulus keine konservative Haltung, sondern vielmehr »das Bedürfnis nach einer neuen handelnden Figur« (Critchley 2012, 157, unsere Übersetzung). Aber diese Rückbesinnung birgt politische Risiken aufgrund der Nähe zu Marcion, einem Jünger des Apostels Paulus, der dessen Botschaft radikalisierte. Anders als Paulus, der selbst kein Gnostiker war, wird Marcion oft als einer der Begründer der Gnosis angesehen (Markschies 2001, 86ff., Taubes 1984, 1993). Marcion, so die viel beachtete Deutung des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1921), radikalisierte die dualistische Ontologie Gottes und gab ihr eine antijudaistische Färbung: JHWH, der Gott des Alten Testaments, ist der Demiurg, Christus der Erlöser. In den 1920er Jahren entstand eine einflussreiche intellektuelle Strömung, die Marcions Ansichten aufgriff und großen Einfluss auf Heideggers und Schmitts Denken hatte.[4]

Die Verortung Heideggers und Schmitts innerhalb dieser intellektuellen Genealogie ermöglicht ein tieferes Verständnis ihrer *arcane geopolitics*: Durch eine Herausarbeitung ihrer (gnostischen) Politische Theologie, die sie oft nur in Andeutungen oder in Codewörtern für Eingeweihte zu erkennen geben, lassen sich die Konturen ihres Denkens genauer erfassen und die Risiken einer Aneignung ihrer Lehre durch die kritische Geographie aufzeigen. Zuerst wird dazu im Folgenden das kontroverse Terrain ihrer Rezeption in der kritischen Geographie (und in benachbarten Fächern) nachgezeichnet. Zugleich wird die ihr Denken grundierende (geo-)politische Theologie herausgearbeitet, deren eschatologische Figuren in eine Theorie des Raums, der Imperien und einer globalen Geopolitik eingeschrieben sind. Im Anschluss werden die gnostischen Topoi in Heideggers und Schmitts (geo-)politischer Theologie untersucht und ihre Diskussion durch Blumenberg, Taubes und andere dargestellt. Das Kapitel schließt mit einer Diskussion der Frage, ob – und wenn ja, wie – diese beiden Denker für »kritische« (emanzipatorische, progressive)

---

4 Adolf von Harnacks einflussreiche Studie zu Marcion, die 1921 veröffentlicht wurde, war mit Sicherheit auch Heidegger und Schmitt bekannt. Im Fall von Schmitt ist Harnacks Einfluss von Linder (2008, 348f.) diskutiert worden. Critchley (2012, 196ff.) bezweifelt, dass Marcion tatsächlich ein Gnostiker war, erkennt aber den Einfluss von Marcions Denken auf Heidegger an.

Überlegungen herangezogen werden können. Dabei werden mögliche *alternative* Politische Theologien angedeutet, die die reaktionären Tendenzen der gnostischen Gesinnung Heideggers und Schmitts überwinden.

»Schmitt«

Carl Schmitt wird in der Geographie sehr unterschiedlich rezipiert. Auf der einen Seite besteht kein Zweifel, dass »die Geographie als Disziplin [...] insgesamt sehr zögerlich ist, sich mit Schmitt zu befassen« (Minca/Rowan 2014, A2, unsere Übersetzung). So argumentiert Stuart Elden, dass »die Darstellung Schmitts als ein geopolitischer Theoretiker von gegenwartspolitischer Relevanz ein schwerwiegender Fehler [ist], sowohl intellektuell als auch politisch« (Elden 2010, 24, unsere Übersetzung). Und Michael Heffernan (2011, 242) schreibt: »Ich bezweifele, dass diese [Schriften Schmitts] mehr darstellen als eine interessante, bisweilen faszinierende, Übertragung des deutschen geopolitischen Denkens der 1920er und 30er Jahre in die Nachkriegszeit.«[5] Diese skeptische Haltung scheint sich auf eine Assoziationskette zu stützen, die Schmitt in einen historischen Kontext setzt, der aus Sicht der Autoren keiner weiteren Erklärung bedarf (Schmitt = Nazi = Lebensraum = Geopolitik).[6] Nach diesem Verständnis ist eine weitere Auseinandersetzung mit Schmitts Denken nicht nur unnötig, sondern politisch riskant und epistemologisch unzulässig.

Auf der anderen Seite hat jedoch Agambens Deutung von Schmitt (Agamben 2002a, 2004a) in den letzten beiden Dekaden dazu geführt, dass einige von Schmitts Schlüsselbegriffen – insbesondere die Begriffe des Politischen und des Ausnahmezustands – Eingang in die konzeptuelle Sprache der Politischen Geographie gefunden haben. Dieser »post-Agamben«-Schmitt (Legg/Vaseduvan 2011, 10) hat in den letzten zehn Jahren enormen Einfluss in der

5 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »I am skeptical whether these [writings of Schmitt] provide anything more than an intriguing, occasionally dazzling extension of German interwar geopolitical writing into the post-war period.«

6 Nur wenige Schriften aus der deutschsprachigen oder der anglophonen Politischen Geographie haben sich tiefergehend mit der Beziehung zwischen deutscher Geographie, deutscher Geopolitik und dem Nationalsozialismus auseinandergesetzt, noch wurde Schmitts Haltung im Hinblick auf die deutsche Geopolitik näher untersucht (vgl. Barnes/Minca 2014, Bassin/Klinke 2018, Giaccaria/Minca 2016, Herb 1996, Kost 1988, Minca/Rowan 2015, Murphy 1997, Rössler 1990, Sprengel 1996, Werber 2014).

Politischen Geographie gewonnen. Insbesondere der Begriff der »Räume des Ausnahmezustands« ist mittlerweile fester Bestandteil der Diskussionen über die – aufgrund der Anschläge vom 11. September veränderte – Geopolitik geworden (Gregory 2004, Hagmann/Korf 2012, Minca 2007, Reid-Henry 2007). In der jüngeren Vergangenheit sind Schmitts explizit räumliche Begriffe wie der *Nomos* der Erde, die » Großraumordnung« und seine geopolitische Mythologie von Land und Meer in den Fokus der Politischen Geographie gerückt (siehe hierzu Korf/Schetter 2012, Mendietta 2011, Minca/Rowan 2015, Legg/Vaseduvan 2011, Rowan 2011). In diesen Beiträgen wird jedoch kaum auf die metaphysischen und mythologischen Aspekte von Schmitts Politischer Theologie eingegangen (vgl. Korf 2018, Minca/Rowan 2014, Meyer et al. 2012).[7]

Diese Auslassung ist insofern problematisch, als ein Bewusstsein für Schmitts Politische Theologie wesentlich für das Verständnis seines Raumbegriffs ist. Schmitts bedeutendste Begriffe, wie beispielsweise das Politische, das Entscheidungsmonopol des Souveräns, der Ausnahmezustand, die Großraumordnung und der *Nomos* der Erde, haben einen direkten Bezug zu seiner (oft idiosynkratischen) Deutung theologischer Konzepte, Figuren und Debatten. Tatsächlich liegt seinem geopolitischen Denken eine Weltsicht zugrunde, die das Weltgeschehen als historischen Kampf zwischen den Mächten des Guten und denen des Bösen ansieht (Bolz 1991, Meier 1998, Minca/Rowan 2015a). Im Kern von Schmitts (geo-)politischer Theologie steht die Idee des *Katechon*, eine Tatsache, die bisher in der geographischen Rezeption Schmitts fast vollständig übersehen wurde (Ausnahmen finden sich bei Minca/Rowan 2015, Meyer et al. 2012). Obwohl es sich dabei um einen eher vagen theologischen Begriff handelt, der in Schmitts Publikationen nur angedeutet wird (das erste Mal in *Land und Meer*: Schmitt [1942] 2008, 19ff.),[8] ist die Idee des *Katechon* wesentlich für das Verständnis seines Denkens (Gross 2000, 267ff., Linder 2008, 42, Meuter 1994, Minca/Rowan 2015b).

---

7 So beziehen sich die meisten Arbeiten in der Politischen Geographie, die sich mit dem »post-Agamben«-Schmitt befassen, auf frühe Werke Agambens aus dessen *Homo Sacer*-Projekt – insbesondere *Homo Sacer* (2002a) und *Ausnahmezustand* (2004a) –, und versäumen es, sich mit späteren Werken wie beispielsweise *Die Zeit, die bleibt* (2006) und *Herrschaft und Herrlichkeit* (2010) auseinanderzusetzen, in denen auf die theologische Seite von Schmitts Werk explizit und implizit eingegangen wird.

8 Es ist möglich, dass die Idee des *Katechon* bereits deutlich früher eine wichtige Rolle in Schmitts Werk spielt. So zitiert Groh (2016, 25) einen Brief Carl Schmitts an Pierre Linn vom 11. Januar 1948, in welchem Schmitt erklärt, dass er seine Theorie des *Katechon* bereits 1932 entwickelt habe.

Schmitt entwickelt seine Vorstellung des *Katechon* in Anlehnung an Paulus' zweiten Brief an die Thessalonicher (Kapitel II, 6). Dort wird dem *Katechon* die Rolle eines historischen »Aufhalters« zugesprochen, der das Ende der Welt »aufzuhalten vermag« (Schmitt [1950] 1997, 29). Nach Paulus ist die Zeitspanne zwischen dem Tod Christi und dem Tag des Jüngsten Gerichts geprägt durch einen Kampf zwischen dem Antichristen und dem *Katechon*. Während der Tag des Jüngsten Gerichts in Paulus' Eschatologie unvermeidbar ist, kann sein Kommen durch Handlungen in der profanen Welt beschleunigt oder verzögert werden. Die dem Antichristen zuzuschreibenden Mächte streben danach, die Wiederkunft Christi zu provozieren und damit die Apokalypse herbeizuführen. Dagegen verhindert der *Katechon* die (vorzeitige) Apokalypse, indem er dem Handeln des Antichristen entgegenwirkt. Das Wissen über diesen Kampf zwischen Gut und Böse über das Ende der Welt zählt für Schmitt zu seiner zentralen Geheimlehre – seinem Arkanum –, und Schmitt schreibt seiner Lehre magischen Charakter zu.

Für Schmitt hat sich daher die (geo-)politische Theologie einer weltgeschichtlichen Hermeneutik zu bedienen, mit deren Hilfe sich das Wirken düsterer Akteure hinter den weltlichen Machenschaften der Gegenwart identifizieren lasse. Daraus ergibt sich die Frage, welche weltlichen Mächte nach Schmitts eschatologischem Geschichtsverständnis dem *Katechon* zuzurechnen sind, und welche dem Antichristen. Tatsächlich schreibt auch Paulus, dass das Werk des Antichristen, des »Gesetzlosen«, sich stets in der Gestalt anderer Akteure verberge, wodurch er Schmitt das Stichwort für seine eigene Geheimlehre bietet. Schmitt schreibt dazu:

> Der entscheidende geschichtliche Begriff seiner Kontinuität [zwischen dem Römischen Reich und dem christlichen Reich des Mittelalters] ist der des Aufhalters, des *Kat-echon*. ›Reich‹ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äon *aufzuhalten* vermag, eine Kraft, *qui tenet*, gemäß den Worten des Apostel Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2. (Schmitt [1950] 1997, 29)

Die Suche nach dem *Katechon* wird für Schmitt zur Obsession, so Christian Linder (2008, 43). Mit der ihm eigenen Bescheidenheit sieht er sich bisweilen selbst in dieser Rolle – als die letzte Figur welthistorischen Bewusstseins, die sich dem apokalyptischen Todesritt des Liberalismus und der Feinde des Politischen entgegenstelle (Schmitt [1950] 1997, 29, siehe auch Schmitt 1942/2016, 11ff., hierzu: Meier 1994, Kapitel IV, Gross 1993, 410ff.). Oder er identifiziert den *Katechon* in einer bunten Reihe historischer Figuren, z.B. dem römisch-

deutschen Kaiser Rudolph II., über historische politische Regime, wie das Byzantinische Reich – in *Land und Meer* ([1942] 2008, 19f.) – bis zur Figur des römischen Kaisers – in *Der Nomos der Erde* ([1950] 1997, 28f.). Während nicht ganz deutlich wird, wen oder was Schmitt als wirkungsvollen »Aufhalter« des Antichristen identifiziert, so ist eindeutig, dass er in der Figur des Imperiums die Garantie einer Aufrechterhaltung der geschichtlichen Zeit sieht. Er tritt daher für eine imperiale Geopolitik ein, in der die Welt in klar abgrenzbare Machtblöcke unterteilt ist – ein Konzept, das er in seiner Theorie der »Großraumordnung« formalisiert (Cacciari 2018, Esposito 2015, 76ff., Meier 1994, Minca/Rowan 2015b).

Dem Wirken des »Aufhalters« stellt Schmitt das Wirken des Antichristen gegenüber. Die dunklen Kräfte des Antichristen sieht er als *anomisch* – also die Ordnung zersetzend – an. Nach Schmitts Verständnis ist der Keim der *Anomie* fest im Fundament des modernen Staates verwurzelt, sei er nun liberal oder kommunistisch (Groh 1998, 2016, Gross 2000). Für Schmitt entwickelte sich der moderne Staat aus dem Versuch, einen säkularen Boden für das Politische zu schaffen, als Antwort auf die Gewalt der postreformatorischen Glaubenskriege in Europa. Kurzfristig habe der säkulare Staat zwar Frieden und Ordnung in Europa wiederhergestellt, indem er die Politik ent-theologisiert habe, langfristig aber bedeute die Säkularisierung das Ende politischer Stabilität, da die einende Figur eines einheitlichen Gottes aus dem Politischen verbannt worden sei (Minca/Rowan 2015b). Der Antichrist in Form des Säkularismus und des Liberalismus zersetze also die politische Ordnung und führe zu deren Zusammenbruch: zur Anomie, einer raumlosen Unordnung.

Eine zentrale Rolle in diesem Kampf spielt für Schmitt das Judentum als zentrale Kraft des Antichristen. In Schmitts Eschatologie wird »der Jude« zum Antichristen, den der *Katechon* »aufzuhalten« hat. In seiner stark antisemitischen Darstellung vom Aufstieg und Fall des modernen Staates, wie beispielsweise in seinem Buch *Der Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes* ([1938] 1982) beschrieben, werden »die Juden« als Hauptprofiteure des Liberalismus identifiziert. Durch seine tolerante Haltung »den Juden« gegenüber, so Schmitt, ermögliche der liberale Staat das rücksichtslose Verfolgen von Einzelinteressen zum Schaden des Gemeinwohls (Groh 1998, Gross 2000). Indem sie sich weigerten, Christus als den Messias anzusehen, fügten »die Juden« dem liberalen säkularen Staatsgebäude einen Riss zu und nutzten das durch

die Enttheologisierung der Politik entstandene Vakuum für sich aus (Schmitt [1922] 2004, 69, vgl. auch Schmidt 1998, 67, Palaver 1996).[9]

In Schmitts *arcane geopolitics* vermischen sich eine Theorie des Imperiums, Politische Theologie und Eschatologie: Schmitts geopolitisches Denken hat seinen Ursprung in einer düsteren theologischen Weltsicht, in der die weltlichen Figuren einer imperialen Ordnung zugleich Ausdruck der göttlichen Ordnung sind. Die der geopolitischen Ordnung entgegenwirkenden Kräfte sind hingegen das Werk des Teufels. Tatsächlich betrachtet Schmitt in seiner Deutung der geopolitischen Umwälzungen seiner Zeit seine intellektuellen und politischen Gegner – Liberalismus, Sozialismus, Positivismus, Kommunismus, die USA und, natürlich, »die Juden« – als weltliche Repräsentanten des Antichristen. Er versteht all diese Kräfte als Befürworter eines geopolitischen Chaos, einer »raumlosen Unordnung«, die ungezügelte Gewalt und Zerstörung mit sich bringe (Minca/Rowan 2015b). Schmitt sieht in dieser Gefahr einer weltlichen Unordnung buchstäblich den Anfang vom Ende der Zeit: Die scheinbar weltlich agierenden Gesandten des Antichristen könnten den Tag des Jüngsten Gerichts – und damit das Ende der weltgeschichtlichen Zeit – heraufbeschwören.

»Heidegger«

Während Schmitt in der Humangeographie durchaus kontrovers betrachtet wird, hat Heidegger dort lange eine freundlichere Rezeption erfahren. Mit Heideggers Thesen wurde unter anderem die Idee einer humanistischen Geographie untermauert (z.B. Buttimer 1976, Entrikin 1976, Relph 1976, Seamon 1979). Seinen Werken wird ein philosophisches Vokabular entnommen, um die Begrifflichkeit des Ortes (Casey 1997, 243ff., Cresswell 2004, 21f., Malpas 2006) und Theorien der Praxis (z.B. Hannah 2019, Schatzki 2002, 2007) für die Humangeographie zu konzeptualisieren. Heideggers Arbeit zum »Ereignis«

---

9 In einem Eintrag in sein *Glossarium* vom 16. Juni 1948 (Schmitt [1991] 2015, 165) bezeichnet Schmitt seinen Kampf gegen die »protestantische Ketzerei des Liberalismus« als eine »eigentliche katholische Verschärfung« (vgl. Groh 1998, 185-233, 2016, Linder 2008, 42, Rissing/Rissing 2009, 70, Wacker 1994), wobei im Hinblick auf die Eigenarten seiner Theologie nicht ganz deutlich wird, was aus seiner Sicht genau als »eigentlich katholisch« zu verstehen war.

wird außerdem große Relevanz für die Konzeption des Raumbegriffs zugeschrieben (Elden 2005, 40f., Strohmayer 1998, Joronen 2013). Nichtsdestotrotz ist seine Rezeption nicht frei von kritischen Untertönen. Während Malpas der Auffassung ist, dass Heideggers Spätwerk die »wichtigste und nachhaltigste Untersuchung zum Begriff des Raums in der Geschichte westlichen Denkens« biete (Malpas 2006, 3, unsere Übersetzung), warnen einflussreiche Stimmen der Disziplin wie David Harvey (1996, 299ff.) und Doreen Massey (2004, 8f.) vor einem nostalgisch-antimodernistischen und technikfeindlichen Unterton in Heideggers Raumbegriff. Gegen diesen Vorwurf verteidigen Mikko Joronen und andere Heideggers Denken mit dem Hinweis, dass es auch als Ausdruck einer *»condition of spatial openness«* (Joronen 2013, 629) verstanden werden könne, womit wohl gemeint ist, es eigne sich auch zur Theoretisierung linker, kosmopolitischer Anliegen und sei kompatibel mit relationalen Raumbegriffen.

In dieser Debatte hat die problematische Genealogie von Heideggers Wortschatz innerhalb einer bestimmten deutschen intellektuellen Tradition – sein »Deutschsein« – und die Tatsache, dass er bestimmten Weltbildern gegenüber anderen den Vorzug gibt, bisher wenig Beachtung gefunden (Strohmayer 2015, siehe aber Elden 2006, Joronen 2013, Shaw 2012). Strohmayer (2015, 150) sieht den Grund für diese Vernachlässigung darin, dass sich die Geographie schwerpunktmäßig mit Heideggers späteren Arbeiten der 1940er und 1950er Jahre befasst, in denen er seine frühere Kritik an der Metaphysik aufgibt. Das mag auch erklären, warum die *Schwarzen Hefte* und die nach ihrer Veröffentlichung aufgekommene internationale Debatte um ihre antisemitischen Inhalte bisher wenig Resonanz in der Geographie gefunden haben (Korf 2014, Joronen/Imre 2015, Stohmayer 2015), und dies, obwohl Heidegger selbst die Hefte als »intellektuell bedeutsam« einschätzt (Gumbrecht 2017, 132).

Jeff Malpas, dessen Arbeit zu Heideggers Raumterminologie (z.B. Malpas 2006) viel Beachtung in der Humangeographie gefunden hat, spricht sich gegen den Gebrauch von Begriffen wie »Kontaminierung«, »Ansteckung« und »Makel« in einer Auseinandersetzung mit Heidegger aus. Eine derartige Begrifflichkeit, so argumentiert Malpas, richte sich automatisch »gegen eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heideggers Denken«, da einer solchen das Risiko »der gleichen Kontaminierung, der gleichen Ansteckung, des gleichen Makels« anhafte (Malpas 2016, 10, unsere Übersetzung). Malpas' Argumentation dient hier der Verteidigung von Heideggers »topologischem« Denken, seiner Arbeiten zum Begriff des Ortes und deren Bedeutung innerhalb

seiner breiter angelegten Kritik an der Moderne und der Rationalität der Aufklärung. Heideggers spätere Reflexionen zur NS-Diktatur drehen sich um diese Kritik und insbesondere um den Vorwurf, das Naziregime habe die Moderne nicht überwunden, sondern sich vielmehr ihrer kalkulatorischen Rationalität bedient (siehe hierzu Elden 2006).

Malpas spricht sich dezidiert gegen eine Differenzierung zwischen einem »frühen« (problematischen) und einem »späten« (unbedenklichen) Heidegger aus und sieht in dessen Spätwerk eher eine »Intensivierung« seiner frühen Thesen. Aus Malpas' Sicht haben die Erfahrungen von Nationalsozialismus, Krieg und Holocaust Heidegger in seiner früheren Kritik an der Moderne eher bestärkt als ihn dazu bewegt, diese in Frage zu stellen (Malpas 2017, 118).[10] Mit diesem Argument verteidigt Malpas seine Anwendung von Heideggers Raumterminologie und topologischem Denken für eine Theorie des Ortes, versäumt es aber, sich zu den reaktionären Tendenzen in Heideggers Schriften zu äußern.

Malpas' Position wird nicht von allen Heidegger-Exegetinnen geteilt. Einige Passagen aus den *Schwarzen Heften*, wie beispielsweise die Aussage, »das Weltjudentum [...] ist überall unfassbar«,[11] haben zum Beispiel Peter Traw-

10 Tatsächlich ist die (Be-)Deutung von Heideggers ominöser »Kehre« für sein Werk und eine sich daraus ergebende mögliche Differenzierung zwischen einem »frühen« und einem »späten« Heidegger ein zentraler Punkt in der zeitgenössischen Debatte, ob es möglich sei, einen unbedenklichen oder »echten« Heidegger von einem durch Teile seines Werkes beschädigten Heidegger abzugrenzen (Grosser 2017). Habermas deutet Heideggers »Kehre« als eine Konsequenz seines Engagements für den Nationalsozialismus, möglicherweise gar als eine explizite Antwort darauf, um seinen Frieden mit diesem politischen Kapitel zu machen (Habermas 1985, 184f.). Die wesentliche Frage bleibt jedoch, was man von einer Differenzierung zwischen einem frühen und einem späten Heidegger gewinne. In einer solchen Differenzierung liegt die Gefahr einer Wiederholung von Heideggers eigener rechtfertigender Rhetorik, der zufolge die »Kehre« seine endgültige Abkehr von der Metaphysik bedeute. Tatsächlich scheinen die *Schwarzen Hefte* Blumenbergs Verdacht zu bestätigen, die »Kehre« sei eher als eine »Konsequenz« des unvollendeten Teils von *Sein und Zeit* anzusehen, also nicht als eine Abkehr von einer früheren Position, sondern vielmehr als ihre radikale Vollendung (Blumenberg 2000, 59f.). Malpas verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der »Intensivierung« (Malpas 2017, 118), allerdings vertreten Blumenberg und Malpas klar gegensätzliche Positionen, welche philosophischen und politischen Schlussfolgerungen aus dieser Interpretation der »Kehre« zu ziehen seien.

11 GA 96, 262 (GA = Gesamtausgabe). Heidegger trifft diese Aussage *in* seinen Heften von 1939-1941 (Heidegger 2014c).

ny, den Herausgeber der Gesamtausgabe von Heideggers Werk (welche die *Schwarzen Hefte* mit einschließt), dazu bewogen, Heideggers »seinsgeschichtlichen« Antisemitismus anzuerkennen (Trawny 2014). Heideggers Antisemitismus ist in sich selbst »topologisch« in dem Sinne, dass »das Judentum« politisch und philosophisch aufgrund seiner vermeintlichen »Weltlosigkeit« und »Ortlosigkeit« abzulehnen sei: Die Vorstellung, dass »die Juden« angeblich an keinen Ort gebunden seien und keine Wurzeln besäßen, »zwingt das Judentum in die Rolle des großen Zerstörers« (Coyne 2018, 85, unsere Übersetzung).[12] Eine saubere Trennung zwischen Heideggers Antisemitismus und seinem »topologischen« Denken ist daher problematisch, da die von Heidegger für seinen Raumbegriff verwendete Terminologie eng mit seiner Sprache zur Geschichtlichkeit und seinem Seinsverständnis (und der Verdüsterung des Seins durch die Machenschaften der Neuzeit) verwoben ist. Nach Wolfson macht Heidegger das Judentum in seinen *Schwarzen Heften* zur »antigeschichtlichen Macht der Moderne« (Wolfson 2018, 100). Und Gordon erklärt: »Die Juden werden in Heideggers Denken praktisch zum Antitypen«, gerade weil »ihnen eine ›Weltlichkeit‹ fehlt und damit alle Qualifikationen, die einer gebundenen Existenz zugeschrieben werden« (Gordon 2017, 140, unsere Übersetzung, vgl. ähnlich: Gilman 2017, Mendieta 2017).

Heideggers Raumbegriff spiegelt das reaktionäre Weltbild, das in den 1920er und 1930er Jahren unter den antirepublikanisch, antisozialistisch, antiliberal und antimodernistisch eingestellten Feindinnen der Weimarer Republik weit verbreitet war (Grosser 2011, 384, Herb 1996, Kost 1988, Wolin 2016) und das nach dem Zweiten Weltkrieg zum Teil weiterlebte (Habermas 1995, Müller 2003). Heidegger teilt dieses intellektuelle Milieu nicht allein mit Schmitt, sondern auch mit Publizisten wie Oswald Spengler, Ernst Jünger, Gottfried Benn und Arthur Moeller van den Bruck (vgl. Bohrer 1978, Bolz

---

12 Auch Schmitt verwendet dieses klassische antisemitische Bild der jüdischen »Wurzellosigkeit« und verleiht ihm in seinen Schriften einen räumlich-philosophischen Anstrich. Dies gilt insbesondere für seine Abhandlung über die Großraumordnung, in welcher er dem »jüdischen Denken« eine »leere Raumvorstellung« zuschreibt (Schmitt [1941] 2009, 78f., meine Hervorhebung): »Das eigentümliche Missverhältnis des jüdischen Volkes zu allem«, so Schmitt, »was Boden, Land und Gebiet angeht, ist in seiner Art politischer Existenz begründet. Die Beziehung eines Volkes zu einem durch eigene Siedlungs- und Kulturarbeit gestalteten Boden […] *ist dem Geist des Juden unverständlich*.« Und so sieht Schmitt in der Arbeit jüdischer Autoren »ein wichtiges Ferment der Auflösung konkreter, raumhaft bestimmter Ordnungen« (ebd., 79).

1991, Grosser 2011, Von Krockow [1958] 1990). Diese reaktionäre Geisteshaltung propagierte eine Ideologie deutscher Einzigartigkeit, der zufolge »das deutsche Volk die eindeutige eschatologisch-historische Aufgabe hatte […], die Menschheit von der mit Barbarei gepaarten Dekadenz der westlichen Zivilisation zu erlösen« (Wolin 2016, xvii, unsere Übersetzung). Nach der von ihm wie vielen reaktionären Denkerinnen als Katastrophe empfundenen Niederlage im Ersten Weltkrieg erhielt diese Mission eine neue Dringlichkeit: Die deutsche Kultur müsse Eingang in eine reaktionäre Politik finden. Heidegger teilt diese Auffassung und übersetzt diese Mission in eine zeitliche Semiotik, die Begriffe wie »Bruch«, »Entschlossenheit« und »Kampf« verwendet, ebenso wie den »völkischen« Unterton, der sich in vielen seiner früheren Werke findet.

Diese Argumentation wird in vielen Arbeiten der kritischen Geographie, die sich in ihrer Rezeption auf Heideggers »vermeintlich ›humanistische‹« Schriften nach seiner angeblichen »Kehre« beschränken (Strohmayer 2015, 14), als noch hinnehmbar angesehen. Auch seine Kritik einer kalkulatorischen Rationalität, in die er seine spätere Kritik des Nationalsozialismus mit einbezog (allerdings neben der Kritik am Weltjudentum), wurde als relevant angesehen (Elden 2006). Allerdings bekräftigt Heidegger auch *nach* dem Zweiten Weltkrieg seine antimoderne und antiliberale politische Haltung, ebenso wie seine Ablehnung des »kulturellen Erbes des Westens«:

> Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland […] zu schweigen. Dieser Weltkrieg [der Zweite Weltkrieg] hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, dass sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht. Nur das unentschieden Gebliebene kommt um einiges deutlicher zum Vorschein. (Heidegger 1954, 65)

Tatsächlich sieht Heidegger wenig Grund, den Sieg der alliierten Mächte über das Nazi-Regime zu feiern. Und nicht nur das, aus seiner Sicht hat der Sieg der Alliierten das Vermächtnis der Moderne und ihrer Metaphysik nicht nur konserviert, sondern sogar intensiviert. Auch kann er nur von den »furchtbaren Folgen« für »unser Vaterland« sprechen, nicht aber für den Holocaust und das Leiden der Anderen Worte finden.

Diese Haltung kommt allerdings wenig überraschend, wenn man sie als wesentlichen Bestandteil seiner »schwarzen« (geo-)politischen Theologie liest (in Anspielung auf seine *Schwarzen Hefte*, in denen er diese Gedanken offener ausspricht): Heidegger sieht im Liberalismus, in den Juden, der westli-

chen Kultur und der Moderne das Werk des Teufels, den Grund für die »Verdüsterung der Welt«. Das von ihm verwendete Begriffsvokabular von »Gefallenheit«, »Uneigentlichkeit«, »Er-eignis« oder »Seyn« enthält deutlich eschatologische (und, wie hier gezeigt werden soll, gnostische) Untertöne, auch wenn das theologische Register in seinem Werk weniger offensichtlich ist als in Schmitts Publikationen. Ähnlich wie Schmitt entwickelt Heidegger zu jener Weltverdüsterung eine Art Geheimlehre, ein Arkanum, in das er seine in gnostischer Tonlage zusammengefügten Begriffsbausteine zu *arcane geopolitics* verwebt.

Die gnostische Tonlage der *arcane geopolitics*

Schmitts Figur des Antichristen und Heideggers Seinsbegriff sind beide (wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise) Ausdruck einer gnostischen, theologisch unterlegten Geheimlehre zur Geopolitik. Für den Philosophen und Judaisten Jacob Taubes ist Heideggers und Schmitts Gnostizismus im Kern eine Art selbstgebrauter »abtrünniger« Katholizismus (1987, 1993, 140f.). Dieser solle Trost im Angesicht der »Heillosigkeit der Welt« geben. Zugleich grenzten sich Heidegger und Schmitt damit von dem allgemein anerkannten institutionalisierten Katholizismus ab (Groh 1998). Taubes bezeichnet beide Denker als »abgestandene« Katholiken, Vertreter einer quasi geächteten katholischen Minderheit, die versuchten, sich einen Platz in einer intellektuellen Kultur zu erkämpfen, in der ein durch protestantische und jüdische Einflüsse geprägter liberaler Konsens vorgeherrscht habe (Taubes 1987, 73f.).[13] Diese liberale intellektuelle Welt habe sich womöglich am deutlichsten in der Figur Ernst Cassirers gezeigt, der sich in dem berühmten Davoser Streitgespräch von 1929 gegen Heidegger positioniert habe. Cassirer, ein liberaler Verfechter des Neukantianismus und der Weimarer Republik, vertrat metaphysische und politische Überzeugungen, die Heidegger klar ablehnte (Friedman 2000, Gordon 2010). Aus diesem antiliberalen (und antisemitischen) Affekt heraus ist die gnostische Tonlage bei Heidegger und Schmitt zu verstehen.

13 Zu dem katholischen, antimodernistischen Milieu, in dem Heidegger aufwuchs und das ihn zu Beginn seiner theologischen Studien dazu verleitete, katholischer Priester werden zu wollen, siehe Arnold (2017), zu Schmitts Verhältnis zum Katholizismus siehe: Mehring (2016b).

Tieferen Einblick in die gnostische Tonlage ihrer *arcane geopolitics* bietet eine intellektuelle Auseinandersetzung in den Geisteswissenschaften im Nachkriegsdeutschland der 1970er und 1980er Jahre. Diese Debatte wurde wesentlich durch das Buch *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)[14] des Philosophen Hans Blumenberg ausgelöst. Streitpunkt war die Beziehung zwischen Gnosis und Politik in der Moderne (Taubes 1984). Blumenberg verteidigt die Neuzeit gegen eine These von Eric Voegelin: Voegelin hatte in *The New Science of Politics* (1951) behauptet, modernes Denken sei seinem Wesen nach gnostisch. Blumenberg argumentiert dagegen, dass in der Moderne vielmehr eine Überwindung der Gnosis zu sehen sei.[15] Nach Blumenberg (1988, 138-149, 333-353) zeichne sich der gnostische Denkstil durch eine *prä*moderne Geisteshaltung aus, die dem Erlösungsgedanken und nicht dem Fortschritt verhaftet sei. Blumenberg identifiziert solch gnostische Topoi in der reaktionären Haltung Heideggers und Schmitts, die in den Übeln der Moderne scheinbar dunkle, mythisch-theologische Kräfte am Werk sähen.

So schreibt Blumenberg am 7. August 1975 einen Brief an Carl Schmitt, in dem er zu erklären versucht, warum er Schmitts gnostische Disposition grundsätzlich ablehne. Er argumentiert, dass »jede Eschatologie ihrem Wesen nach gnostisch« sei.[16] In *Legitimität der Neuzeit* hatte Blumenberg die von Schmitt in dessen Schrift *Politische Theologie I* (Schmitt [1922] 2004) aufgestellte Säkularisierungsthese kritisiert. Nach Schmitts These sind »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre […] säkularisierte theologische Begriffe« (ebd., 43). Blumenberg stellt sich klar gegen die Vorstellung, der moderne Staat habe theologische Attribute übernommen und lediglich mit einem säkularen Anstrich versehen. Für Blumenberg ist der politische Absolutismus kein Versuch, eine göttliche Autorität nachzuahmen, sondern viel-

14 Die erste Fassung der *Legitimität der Neuzeit* erschien 1966. Die später im Text zitierte Fassung ist die erneuerte Ausgabe von 1988. Diese ist grundlegend überarbeitet und antwortet bereits auf die Einwände, die Carl Schmitt in *Politische Theologie II* gegen Blumenberg vorgebracht hatte.

15 Der komplexen Debatte zu Blumenbergs Sicht auf die Neuzeit als die (zweite) Überwindung der Gnosis und wie diese an theologische Debatten des Spätmittelalters anknüpft (Hübener 1984), können wir aus Platzgründen an dieser Stelle nicht gerecht werden. Ebenso wenig kann näher darauf eingegangen werden, inwiefern Blumenbergs These der von Voegelin aufgestellten widerspricht (dazu ausführlich: Styfhals 2012).

16 Blumenberg in einem Brief an Schmitt vom 7. August 1975 (in: Schmitz/Lepper 2007a, 132).

mehr eine notwendige Reaktion auf die zunehmende religiöse Zersplitterung der postreformatorischen Gesellschaft. Schmitt veröffentlicht eine Replik auf Blumenbergs Brief im Nachwort zu *Politische Theologie II* ([1970] 2008). Er befürchtet, Blumenbergs Kritik könnte den von ihm (Schmitt) vertretenen theologischen »Unterbau« des Politischen in Frage stellen, da Blumenberg die im Politischen agierenden Kräfte als der Politik immanent darstellt, während Schmitt in ihnen das Werk dunkler Mächte sieht, die das Weltgeschehen verdüstern (Meier 1994, Groh 1998, Gross 2000, Palaver 1996).

Schmitt entwickelt in seiner Kritik an Blumenberg eine gnostische Konzeption der Christologie. Gegen Blumenberg stellt er den Begriff der »Gegnerschaft« (und damit »das Politische«) in den Kern der göttlichen Dreieinigkeit, und zwar im Bild eines geteilten Gottes. Schmitt verortet den gnostischen Dualismus von Schöpfer und Erlöser in der Person Jesu Christi: Christus ist beides, gehorsamer »Gott« und rebellischer »Mensch«; ein »Epimetheus«-Christus und ein »Prometheus«-Christus in einer Person. Der Epimetheus-Christus ist Gott gegenüber gehorsam, während der Prometheus-Christus gegen den Vater rebelliert. Für Schmitt stehen sich diese beiden Christusfiguren in einem unversöhnlichen Bruderstreit gegenüber (vgl. Groh 1998, 156ff., Schmitz/Lepper 2007b), der dafür sorgt, dass die Weltgeschichte eine Geschichte des Kampfes ist und weiter bleiben wird. Damit legt er die gnostischen Wurzeln seiner Überzeugungen zum ersten Mal offen: So zeigt sich in seiner Replik zu Blumenberg eine Verschiebung von der *Politischen Theologie* hin zu einer *theologischen Politik* (Groh 1998, 2016, Meier 1994, Minca/Rowan, 2015b).[17]

Die immanenten Kräfte der Neuzeit sind für Schmitt schlicht Ausdruck des prometheischen Christi:

---

17 In ihrer Deutung der nun zugänglichen frühen (1912-1915) Tagebücher Carl Schmitts zeigt Ruth Groh (2016), dass Schmitt sich schon früh mit gnostischen Autoren, insbesondere Marcion, auseinandersetzte. Dessen Denken prägte Schmitts antagonistischen Dualismus von Ordnung und Chaos, wie er ihn in seinen frühen Veröffentlichungen zur Diktatur der Katholischen Kirche darstellt. Marcion tritt auch in Schmitts *Glossarium* in Erscheinung (Linder 2008), allerdings spielt Schmitt seinen Gnostizismus in späteren Veröffentlichungen herunter (Groh 2016), da er befürchtet, eine offen gnostische Haltung könnte seine akademische Karriere gefährden. Erst in *Politische Theologie II* ([1970] 2008) und in der offenen Konfrontation mit Blumenberg und Peterson bringt Schmitt seine gnostische Position schließlich offen zum Ausdruck.

> Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben (Schmitt [1970] 2008, 93).

Schmitt positioniert sich klar auf der anderen Seite – der des epimetheischen Christi, der die gottgegebene Heillosigkeit der Welt klaglos und gehorsam erträgt. Der prometheische Christus hingegen erzeugt *Stasis* – Aufruhr, Revolte – gegenüber Gott und ist daher eine Ausprägung der *Anomie*, der Gesetzlosigkeit, die der *Katechon* »aufhalten« muss. Dieser prometheische Christus schließt einen Pakt mit der Menschheit gegen Gott, den Schöpfer, um selbst Gutes auf der Erde zu erschaffen. Daher wird der Christus der Liebe, Gnade und Güte, der das Böse überwinden und das Leiden auf Erden beenden will, für Schmitt zum Synonym für die Hybris der Neuzeit und für utopische Bemühungen, den Weltfrieden und den Himmel auf Erden zu errichten, d.h. das Göttliche immanent im Jetzt zu verankern.[18] In seiner Replik auf Blumenbergs Kritik offenbart Schmitt damit die zutiefst gnostische Tonlage, in der sein Denken operiert.

Im Fall von Heidegger vermeidet es Blumenberg, ihn explizit als Gnostiker zu bezeichnen. Er zeigt jedoch einige Parallelen zwischen Heideggers Denkstil und dem der Gnostiker auf (Blumenberg 1979, 246; vgl. Heidenreich 2015, 141-154, und Buch 2014, 87-100). Insbesondere sah er in Heideggers Idee vom »Sein zum Tode« eine eindeutig eschatologische Haltung (vgl. Marquard 1973, 25, Meier 2003, 73-82). Blumenberg ist nicht der Erste, der diese Behauptung aufstellt. Hans Jonas, ein Student Heideggers, identifiziert bereits 1934 eine gnostische Disposition in Heideggers Existentialismus in dessen Werk *Sein und Zeit* (Jonas [1934] 1954, 90f., ebenso: Jonas 1952). Gut 50 Jahre später zeigt Barbara Merker (1988) anhand der Begriffsbilder der *Gefallenheit* und der *Geworfenheit* in Heideggers *Sein und Zeit* dessen gnostische Disposition auf. Auch Heinz-Dietrich Kittsteiner (2004) folgt Jonas (und Merker) und sieht eine verborgene gnostische Geisteshaltung in *Sein und Zeit* am Werk: Für Heidegger zeigt sich der Demiurg in den Bewusstseinszuständen der »Uneigentlichkeit«

18 Aufgrund dieser Überzeugung weist Schmitt die Überlegungen von Jean-Baptist Metz und die Lehren der Befreiungs- und Revolutionstheologie aufs Schärfste zurück (Schmitt [1970] 2008, 26ff., siehe hierzu: Maier [1970] 2007, 15-73).

und des »Man«, während das »Ereignis« der »Machtergreifung« zum eschatologischen Horizont für das Erscheinen der »Eigentlichkeit« in politischer Form wird.

Blumenberg betont jedoch, dass diese gnostische Disposition nicht auf den »frühen« Heidegger aus *Sein und Zeit* beschränkt, sondern vielmehr auch in dessen späterem Werk nach der »Kehre« zu finden sei, in welchem Heidegger das Primat des Seins als eine Vergeltung übende Gottheit darstelle (Blumenberg 1988, 220). Die für den Menschen unergründliche Allmacht des Seins, wie Heidegger sie in seinem Spätwerk beschreibe, sei nichts anderes als ein *deus absconditus* oder ein exogenes »Er-eignis«, welches das Sein radikal vom Alltäglichen trenne und den Demiurgen im technischen Fortschritt der Neuzeit identifiziere (Blumenberg 1996, 739). Diese gnostische Theologie verstehe »Seyn« als ein »Er-eignis«, das sich fundamental von zeitgeschichtlichen Ereignissen unterscheide (die das Werk des Demiurgen seien). Kittsteiner schließt sich Blumenbergs Auffassung an und erklärt, dass Heidegger in seinen späteren Schriften die gnostischen Topoi im Wirken des Demiurgen mit dem Amerikanismus und dem Bolschewismus identifiziere (Kittsteiner 2004, 212), deren dämonischen Kräfte er, ähnlich wie Schmitt, für die »Weltverdüsterung« verantwortlich mache.

Heideggers Technikkritik erhält so eine gnostische Tonlage: Heidegger sieht in der Technik das Werk des Demiurgen. So sind auch seine Bremer Vorträge aus dem Jahr 1949 zu verstehen, in denen er erklärt, die moderne Landwirtschaft sei eine »motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben«.[19] Was schlicht als Kritik an den modernen, nicht nachhaltigen landwirtschaftlichen Technologien angesehen werden kann (als Ausdruck des »Gestells«), lässt sich besser als eine elementare Komponente von Heideggers *arcane geopolitics* begreifen. Seine Kritik kann aus geopolitischer Sicht nicht nur so verstanden werden, als setze er das Verbrechen des Holocaust (Gaskammern) mit den Kriegsstrategien der Alliierten (die Atombombe, die Belagerung deutscher Städte) gleich, oder als übe er allgemein Kritik an einer kalkulatorischen Rationalität. Vielmehr sieht der Gnostiker Heidegger hier eine »dunkle« Geopolitik am Werk: In der Weltverdüsterung würden die Machenschaften des Demiurgen erkennbar.

19 GA 79, S. 27.

Heideggers Haltung trägt auch insofern gnostische Züge, als er sich selbst als einen der Wenigen (oder möglicherweise den Einzigen) sieht, die in dieses esoterische Wissen über das Werk des Demiurgen (ursprünglich von ihm als »das Man«, später als »das Gestell« bezeichnet) eingeweiht sind und der Erscheinung Gottes als dem »Ereignis« entgegensehen. Diese gnostische Tonlage zeigt sich in Heideggers berühmtem Interview mit dem *Spiegel*, das 1966 geführt, aber erst posthum 1976 wenige Tage nach seinem Tod unter der Überschrift »Nur noch ein Gott kann uns retten« veröffentlicht wurde:[20]

> Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes im Untergang; dass wir nicht, grob gesagt, »verrecken«, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.[21]

Dies, so Kittsteiner (2004, 14f.), ist nichts anderes als der Höhepunkt einer gnostischen Geschichtstheologie: »Sich vorbereitend im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen, oder verrecken – getrieben von dem sehr anwesenden Demiurgen« (ebd., 15). Micha Brumlik (1992, 265) kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: »Heideggers ein Philosophenleben lang währendes Bemühen […] ähnelt in mehreren Hinsichten den Wegen der Gnostiker: ihrer Suche nach Spuren des Göttlichen in einer ganz und gar sündigen Welt.« Hierbei ist für die Gnostikerin, so Brumlik, die Sündhaftigkeit keine Frage der Ethik (oder des Rechts), sondern Ausdruck einer fehlerhaften Wahrnehmung der Welt und ihrer inneren Wahrheit. Die Düsternis der Welt bleibt ein Arkanum, ein magisches Geheimnis, das nur wenigen Eingeweihten offenbart wird.

Blumenberg sieht Heideggers und Schmitts Gnostizismus als eine Art Rückfall in vormoderne Überzeugungen, in denen sich eschatologische Motive mit harten Antagonismen mischen (Heidenreich 2015, 151). Heidegger und Schmitt brauen ihre jeweilige Geheimlehre der *arcane geopolitics*. Beide stellen

---

20 Eine detaillierte und kritische Historie zu diesem Interview bietet Hachmeister (2014).

21 Originalzitat Heideggers, wie in der GA 16, S. 671 veröffentlicht; im Spiegel wurde dieser Passus leicht verändert wiedergegeben: »Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.« (Der Spiegel Nr. 23/1976, S. 209). Vgl. dazu Kittsteiner 2004, 14f., Fußnote 9, nach dessen Angaben ich auch das oben wiedergegebene Originalzitat wiedergebe.

dazu die geopolitischen Umwälzungen ihrer Zeit in den Kontext einer apokalyptischen Zukunft und interpretieren die globale Neuordnung der geopolitischen Mächte – einem gnostischen Geschichtsverständnis folgend – als Ausdruck des ewigen Kampfes zwischen dem Antichristen und dem Gott der Erlösung. Nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs sind beide bemüht, die neue Weltordnung anhand ihrer gnostischen Geschichtsphilosophie zu erklären. Dabei bedienen sie sich derselben metaphysischen und metapoetischen Sprache, mit der sie die von ihnen in den 1920er und 1930er Jahren vertretenen antiliberalen Überzeugungen verteidigt hatten. Als Antwort auf das Grauen des Nationalsozialismus, den Holocaust und die Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs stellen sie keinesfalls ihre früheren reaktionären Vorstellungen vom Raum in Frage, sondern hüllen sie vielmehr in düstere, metaphysische Überlegungen, um ihnen weiterhin Legitimität zu verleihen.

Vom Umgang mit reaktionärem Denken

Der Reaktionär, schreibt Emile Cioran (1980, 37), ist »ein Profiteur des Schrecklichen, dessen aus Berechnung oder Übermaß an Klarsicht erstarrtes Denken die Zeit bagatellisiert oder verleumdet«. Cioran – selbst ein ehemaliger Reaktionär, der sich aus der faschistischen Politik in die Sicherheit eines metaphysischen Pessimismus zurückzog (und es ebenso wie Heidegger und Schmitt versäumte, sich nach dem Krieg mit seinem faschistischen Engagement auseinanderzusetzen) – zeigt hier die gnostische Geisteshaltung allen reaktionären Denkens, in der es sich auch Heidegger und Schmitt eingerichtet hatten. Diese Trivialisierung der eigenen Epoche erlaubt den Einsatz grauenhafter Gewalt verbunden mit der Weigerung, dafür die Verantwortung zu übernehmen. Peter Sloterdijk schreibt dazu: »Zur Gnosis disponiert ist jemand, dem es in Wahrheitsfragen darauf ankommt, eher klug als fromm zu sein« (Sloterdijk 2017, 85). In dieser Hinsicht ist die gnostische Disposition reaktionärer Denker, wie auch vieles andere, klar abzulehnen: Slavoj Žižek bringt es auf den Punkt: »Gnosis? Nein danke!« (Žižek 2001, 6)[22]

---

22 Es ist Žižek zuzustimmen, dass die »gnostische Disposition« und die ihr innewohnende apokalyptische Nostalgie abzulehnen sind. Wir teilen jedoch nicht seine Auffassung, dass Heideggers Begriff der »Geworfenheit« *gegen* die gnostische Tradition steht, also *anti*gnostisch sei (Žižek 2017). Vielmehr haben wir hier genau die gegenteilige Auffassung vertreten.

Bedeutet dies, dass sich kritische Geographie und linke Theorie grundsätzlich nicht mehr mit gnostischen Reaktionären wie Heidegger und Schmitt auseinandersetzen sollte? Nicht unbedingt. Schon 1953 erklärt Jürgen Habermas, es sei an der Zeit, »mit Heidegger gegen Heidegger zu denken« (Habermas 1981, 72).[23] Der junge Habermas, damals noch Student und mit seiner Promotion befasst, zieht diese Schlussfolgerung nach seiner Kritik an der Veröffentlichung von Heideggers Vorträgen zur Metaphysik aus dem Jahr 1935 (ebd., 65-72). Einer dieser Vorträge enthält einen Passus über die »[innere] Wahrheit und Größe dieser [der nationalsozialistischen] Bewegung«[24] (ebd., 66), der für die Veröffentlichung der Vorträge im Jahr 1953 nicht verändert worden ist. Heidegger begründe seinen eigenen Irrtum seinsgeschichtlich, um einer moralischen Klärung auszuweichen. Stattdessen wäre doch, so Habermas, eine Haltung angesagt, »wie Heidegger [sie] doch verlangt« (aber nicht für sich selbst umsetzt), »die Vergangenheit als ein noch Bevorstehendes immer wieder in Frage [zu stellen]« (ebd., 72).

Beinahe 50 Jahre später argumentiert Chantal Mouffe analog, es sei nicht nur möglich, sondern wünschenswert, »sowohl mit als auch gegen Schmitt zu denken« (Mouffe 1999, 6). Schmitt stelle beunruhigende Fragen, die eine »supposedly pacified world« heimsuchten (ebd., 1).[25] So findet Mouffe in Schmitts Kritik am Parlamentarismus und Liberalismus das Begriffswerkzeug für ihre eigene Kritik an der deliberativen Demokratietheorie. Gegen deren Konsensbegriff folgt sie Schmitts antagonistischem Begriff des Politischen für ihre eigene Konzeption einer Agonistik (Mouffe 2005), und doch betont Mouffe, dass Schmitt als Antidemokrat politisch ein Gegner bleibe. Mouffe geht es nicht um eine Abschaffung, sondern um eine Radikalisierung der Demokratie. Damit öffnet sie die Tür zu einer noch andauernden Auseinandersetzung anglophoner linker Theorie mit Schmitt, nachdem bereits zuvor italienische und französische Linksintellektuelle sein Werk wieder aufgegriffen hatten (siehe hierzu Minca/Rowan 2015b). Die Schmitt-Rezeption in der kritischen Geographie erfolgt zu großen Teilen vermittelt durch die Theorien Agambens und Mouffes, ohne eigene direkte Auseinandersetzung mit seinen Schriften, und folgt damit deren teils selektiver Rezeption.

23 Für eine ausführlichere Darstellung von Habermas' Kritik an Heidegger im Jahr 1953 und danach siehe Demmerlein (2017, insbesondere S. 191).

24 GA 40, 208/222.

25 Hier tönt, auch wenn Mouffe dies nicht weiter ausführt, etwas von dem Arkanum durch, das der Esoteriker Schmitt aufschlüsselt.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt sollte jedoch nicht selektiv erfolgen, d.h. den theologischen Tonfall ihres Denkens und die düsteren geopolitischen Überzeugungen, auf denen dieses beruht, ignorieren. Vielmehr sollte es in der Auseinandersetzung mit ihrem Werk darum gehen, »das philosophisch Relevante aufzugreifen und gleichzeitig [ihren] gnostischen Schlussfolgerungen zu widerstehen«, wobei die gewonnenen philosophischen Erkenntnisse »nur dann Relevanz haben [können], wenn sie weiterhin ernsthaft kritisch hinterfragt werden dürfen« (Gordon 2017, 148f., unsere Übersetzung). Tatsächlich haben einige kritische Theoretiker wie Giorgio Agamben, Micha Brumlik, Simon Critchley, Gianni Vattimo und Jacob Taubes in der Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt das emanzipatorische Potenzial »alternativer Theologien des Politischen« (Amesbury 2018) betont und darauf hingewiesen, dass die Politische Theologie auch eine theoretische Quelle für progressive Anliegen sein könne. So schreibt Critchley: »Wovon ich träume, ist ein Heidegger mit einem Stachel im Fleisch; ein wenig nichtjüdisch, zugegeben, aber auch ein wenig jüdisch, um Taubes' Worte [über Schmitt] zu zitieren« (Critchley 2012, 183).[26]

Alternative Theologien des Politischen möchten den Stimmen der Schwachen einen Raum schaffen. Heidegger und Schmitt stehen dagegen für ein rücksichtsloses Streben nach Ordnung, die im Wissen um die kommende Katastrophe zu jedem Preis aufrechterhalten werden muss – auch auf Kosten der Schwachen (Korf 2018, Minca/Rowan 2015b). *Contra* Heidegger und Schmitt schwingt das befreiende Potenzial einer schwachen messianischen Kraft zum Beispiel in Gianni Vattimos Begriff der *Kenosis* mit, die Vattimo als göttliche Selbsterniedrigung interpretiert – als Gottes »Verwandtschaft mit dem Endlichen« und als »Auflösung seiner Transzendenz« (Vattimo 2003, 43). Für Vattimo erhält die *Caritas* (die christliche Nächstenliebe) durch *Kenosis* mehr Beständigkeit als durch einen absoluten Wahrheitsanspruch. Damit dreht Vattimo die gnostische Gleichung um. Auch der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1997, 2006) grenzt seine *neue* Politische Theologie explizit gegen Schmitt ab. Für Metz ist es Aufgabe einer neuen Politischen Theologie, die Negativität des Leidens im Licht einer messianischen Hoffnung statt einer apokalyptischen Prophezeiung darzustellen. Wenn, wie Kyle Gingerich Hiebert schreibt, »Schmitt für so etwas wie eine apokalyptische Aufrechterhal-

---

26 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »What I am dreaming of here is Heidegger with a thorn in the flesh; a little bit Gentile, admittedly, but also a little bit Jewish, to cite Taubes [who writes on Schmitt].«

tung [der Ordnung] steht«, dann »steht Metz für so etwas wie eine apokalyptische Störung« derselben (Gingerich Hiebert 2017, 53, unsere Übersetzung).

Die negative Theologie der (reaktionären) Gnostikerin lässt ein emanzipatorisches Denken nicht zu: »Der Gnostizismus glaubt an ein Vermeiden der Zeit, anstelle eines Gipfelns der Zeit in einem apokalyptischen Höhepunkt« (Bloom 1982, 67).[27] Die Gnostikerin hält am Bild einer fehlerhaften Schöpfung fest und versichert sich damit der »Weltverdüsterung« (Heidegger) bzw. der »Heillosigkeit der Welt« (Schmitt). Heideggers »Nur noch ein Gott kann uns retten [...] wenn wir untergehen« zeigt das offensichtliche Scheitern dieses apokalyptischen Registers. Groh (2016, 24) nennt das eine *paradoxe* Eschatologie – eine Eschatologie, die im Grunde »anti-eschatologisch« ist: Schmitt findet scheinbar Trost in der Figur des *Katechon* und wirbt für ein Hinauszögern der Parusie, der Wiederkunft Christi. Dieses Festhalten an einer bösen Welt wird gleichzeitig als eine elitäre Haltung verstanden: »Wer die Gnosis hat, wer die Wahrheit kennt, der befindet sich in einem Zustand der Ruhe, er ist sozusagen in seinem eigenen inneren Pleroma« (Bloom 1982, 69).[28] Das ist das Paradox der *arcane geopolitics*: Die Einsicht in die Heillosigkeit der Welt bringt der Gnostikerin zwar Genugtuung, aber keine Rettung.

Gegen Schmitts antieschatologische Eschatologie stellt Agamben das messianische Denken Walter Benjamins (Benjamin 1977, 261). Messianisches Denken schafft Raum für das potenziell Mögliche oder, wie Agamben in Anlehnung an Benjamin schreibt, für die »kleine Pforte, durch die der Messias eintreten kann« (Agamben 2006, 85). In seiner Ausführung dieses Gedankens unterscheidet Agamben zwischen eschatologischer Zeit und messianischer Zeit: »Das Messianische«, so schreibt er, »ist nicht das Ende der Zeit, sondern [...] die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt« (ebd., 75). Nach dieser Vorstellung ist die messianische Zeit weder eine chronologische Zeit, noch ist sie das apokalyptische *Eschaton* am Ende aller Zeiten. Aus Agambens Sicht verwechselt Blumenberg in seiner Kritik an Schmitt das Messianische mit dem Eschatologischen, also »die Zeit des Endes mit dem Ende der Zeit« (ebd., 76). Messianische Zeit ist also weder eschatologisch noch apokalyptisch, sondern transformativ. Damit stellt sich Agamben gegen

---

27 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »Gnosticism insists upon evading time rather than fulfilling time in an apocalyptic climax [...].«

28 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »When you have the *Gnosis*, when you see truly, then you are in the place of rest, you are in your own internalized pleroma.«

die eschatologische Lehre Schmitts und dessen Vorstellung vom *Katechon* als dem Verhinderer der Apokalypse.

Agamben plädiert für ein anderes Verständnis der Gnosis: Die gnostische Haltung sei »resolut revolutionär« und ihre Wahrheit liege »im Moment unmittelbarer Unterbrechung […], in dem der Mensch in einem plötzlichen Bewusstseinsakt seines Zustandes als Wiederauferstandener habhaft wird« (Agamben 2004b, 145f.). In seiner eigenen Deutung von Paulus definiert Agamben »messianische Zeit« als operative Zeit, eine eigene Zeitkategorie, die *transformativ* ist: die Zeit, die uns bleibt für die Vollendung der Zeit (Agamben 2002b, 5). Benjamins bekannter Satz: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1977, 135), bringt diese revolutionäre messianische Wendung in der Geschichtsphilosophie auf den Punkt (Brumlik 2014, 89).[29] Auch wenn Agambens Interpretation Walter Benjamins nicht unumstritten ist, ebenso wie sein Verständnis des Messianismus oder der Gnosis,[30] macht sein Werk deutlich, dass weder Heideggers noch Schmitts *arcane geopolitics* die einzig mögliche Deutung Politischer Theologie bieten.

Alternative Politische Theologie – sei sie christlich, jüdisch oder einer anderen Glaubensrichtung entstammend – entwickelt ihr emanzipatorisches Potenzial durch eine kritische Betrachtung des Verhältnisses von Politik und Gewalt, Macht und Widerstand. Gerade deshalb bleibt es wichtig, sich mit reaktionären Strömungen der Politischen Theologie auseinanderzusetzen – nicht *trotz*, sondern gerade *wegen* der Tatsache, dass sie politisch als Gegner anzusehen sind. Die reaktionären Überlieferungen, denen dieses Denken folgt, und ihre Rezeption in der Gegenwart müssen auch in ihren Andeutungen und versteckten Geheimlehren verstanden und in Frage gestellt werden (Balakrishnan 2017, Sedgwick 2019). Dies ist umso wichtiger, weil ihr Werk gerade von linken Theoretikerinnen mit anderen Denkansätzen verknüpft wird, die weniger eindeutig zurückzuweisen sind (Minca/Rowan 2014, A2). Daher

---

29 Walter Benjamins Messianismus und Agambens Interpretation desselben (sowie diejenigen von Adorno, Taubes und anderen) werden ausführlich im Nachwort diskutiert.

30 Agamben »liest Benjamin *durch* Schmitt« (Britt 2010, 272) anstatt *gegen* ihn, während aus Sicht Brian Britts, »der messianische Gedanke bei Benjamin […] als *Gegenargument* zu Schmitts Dezisionismus dient« (Britt 2010, 278, meine Hervorhebung). Siehe ebenso Critchleys Kritik an Agamben und Heidegger aufgrund ihres »Kryptomarcionismus« (d.h. ihrer gnostischen Disposition) (Critchley 2012).

ist eine kritische Rezeption der *theologischen* Grundierung reaktionären Denkens unerlässlich, um z.B. die gnostische Tonlage bei Heidegger und Schmitt freizulegen. Dies mag für diejenigen eine Herausforderung sein, die von einer nominell säkularen Denkstimmung aus operieren und einen methodologischen Agnostizismus (Henkel 2011) propagieren. Es ist aber unabdingbar, will man aus den intellektuellen Ruinen von Heideggers und Schmitts *arcane geopolitics* für die kritische Geographie Nützliches »ausgraben«, ohne dabei epistemologisch-politische »Dämonen« zum Leben zu erwecken.

Im nun folgenden Kapitel schaue ich auf eine andere Form von Geopolitik, die ich als *moral geopolitics* bezeichne. Das Beispiel, das ich hier herausgreife, ist die globale Entwicklungszusammenarbeit (EZA), die sich zum Ziel gesetzt hat, die Armut in der Welt zu bekämpfen. In Schmitts Terminologie handelt es sich hier also um die prometheische Variante der Christusfigur, die die Erlösung der Welt in der Jetztzeit, also immanent, herbeiführen möchte. Solch moralisch progressive Anliegen, die in der Theorie vielversprechend klingen (»Armut beiseitigen!«), wirken in der Praxis ihrer Umsetzung oft eher kafkaesk als apokalyptisch. Kritik dieser Praxis erfolgt dann auch in einer Tonlage, die eher Anleihen bei Foucault als bei Schmitt macht. Der diskursive Klingelton heißt *governmentality* statt »Ausnahmezustand«. Gegen die *moral geopolitics* der globalen EZA hat sich eine dekonstruktivistische Tonlage der Kritik etabliert, die die moralischen Töne des globalen EZA-Diskurses als Machtdiskurs entlarvt. Doch bleibt diese dekonstruktivistische Tonlage der Kritik in einer Hermeneutik des Verdachts stecken und übersieht dadurch die kafkaesken Widersprüche im Inneren des globalen EZA-Apparates, der trotz allem niemals aufgibt. Diese Widersprüche lassen sich durch eine ironische Tonlage besser exponieren.

Formen der Kritik: Ironie, Melancholie, Zynismus

The Development Set[1]
The Development Set is bright and noble.
Our thoughts are deep and our vision global.
Although we move with the better classes,
Our thoughts are always with the masses.

[…]

We bring in consultants whose circumlocution
Raises difficulties for every solution –
Thus guaranteeing continued good eating
By showing the need for another meeting.

Enough with these verses – and on with the mission!
Our work is as broad as the human condition.
And though local establishments may be unmoved
Our vocabularies are much improved.

ROSS COGGINS

1 »The Development Set« von Ross Coggins, zuerst veröffentlicht in *Adult Education and Development*, September 1976, in Teilen wiederabgedruckt in *Journal of Communication*, Winter 1978, S. 80. Ich habe den Hinweis auf dieses Gedicht von Fernandez (2001, 85f.).

Moralische Geopolitik

Die Geschichte der globalen Entwicklungszusammenarbeit (EZA) ist »nicht zuletzt die Geschichte von sich beständig wandelnden, oft enttäuschten Erwartungen« (Eckert 2015, 8). Als eine Art *moral geopolitics* kämpft sie mit ihren eigenen moralischen Ansprüchen, die in der Praxis oft zu ernüchternden Ergebnissen führen. So ist es trotz Jahrzehnten massiver globaler Anstrengungen nicht gelungen, die Armut zu beseitigen. Zugleich wird dem globalen Entwicklungsapparat vorgeworfen, selbst zu einer Art Geschäft geworden zu sein. Ross Coggins' Gedicht »The Development Set« drückt diese Ernüchterung mit der Arbeit des globalen Entwicklungsapparates aus: Die Krisensymptome, Zynismen und Selbstzweifel einer kosmopolitischen Elite von Expertinnen, die sich in den Widersprüchen ihrer eigenen Praxis verstrickt, beschreibt Coggins mithilfe von Sarkasmus, Gespött, Satire und Ironie. Coggins' Gedicht intoniert, wie diejenigen, die im Namen des Guten unterwegs sind, selbst ein luxuriöses Leben als »Expertinnen« führen, die sich in ihrer Expertinnensprache, abgehoben von lokalen Problemen, eine eigene Welt schaffen – »*aidland*« nennt dies Raymond Apthorpe (2011). Der moralische Anspruch dieser Expertinnenkaste verschärft diese Widersprüche nur noch.

Solche Widersprüche sind ein gefundenes Fressen für die dekonstruktivistische Tonlage der Kritik in den Arbeiten des *post-development*, die eine »Fundamentalkritik« an Entwicklung formulieren (Ziai 2012, 133). Die globale »Entwicklungsmaschine«, ihre Ideologie und ihre Praxis, seien gefährlich, so die Grundsatzkritik des *post-development*. Gefährlich, weil die globale Entwicklungsmaschine trotz ihres Scheiterns an den selbstgesteckten Zielen sehr erfolgreich agiere: Die Bürokratien der Entwicklungsmaschine würden immer weiter aufgebläht, so James Ferguson (1994), und die globale Hegemonie des Westens perpetuiere sich, so Arturo Escobar (1995). »Entwicklung« sei ein »bösartige[r] Mythos« (Esteva 1991, 76, zitiert in Ziai 2012, 133): Die Autorinnen des *post-development* sind sich einig in der »Ablehnung des Konstrukts ›Entwicklung‹ wie auch der damit verbundenen Praxis […]. Pointiert formuliert soll die [Entwicklungszusammenarbeit] nicht verbessert, sondern abgeschafft werden« (Ziai 2012, 133). Alles andere als Grundsatzkritik an Begriff und Praxis von »Entwicklung« führe nur zur Komplizenschaft mit dieser gefährlichen Maschine.

Viele Kritikpunkte des *post-development* sind berechtigt. Doch folgt die dekonstruktivistische Kritik der *moral geopolitics* des globalen Entwicklungsapparates einer Hermeneutik des Verdachts. Damit läuft die Fundamentalkri-

tik des *post-development* Gefahr, zur Hyperkritik zu mutieren. »Hyperkritik«, schreibt Thomas Edlinger, ist eine »zu Überreiztheiten und Selbstgerechtigkeit neigende Dynamik der Kritik« (Edlinger 2015, 48). Problematisch an dieser Form von (Hyper-)Kritik ist, dass sie sich einer eingehenden empirischen Analyse der Krisenhaftigkeit des von ihr beklagten sozialen Arrangements entsagt. Sie überhöht die Theorie als Ideologiekritik auf Kosten der Empirie. Die Kritikerin hat dann immer recht und Kritik wird zum moralischen Kontrollinstrument: »[…] Hyperkritik reagiert allergisch auf Kritik und verdrängt dadurch jeden anderen Kritikansatz […]. Das macht [Hyper-Kritik] selbst verdächtig, die Gegenposition zum Herrschaftswissen zu monopolisieren und damit in der Nische selbst Hegemonien auszubilden« (Edlinger 2015, 281 bzw. 43). Es handelt sich um eine »Hegemonie der Einsicht, von der die Einsicht in die Hegemonie abhängt« (Düttmann 2004, 84).

Zugleich hat der globale Entwicklungsapparat einen großen Teil der gegen ihn vorgebrachten Kritik verinnerlicht: Die Expertinnen im Apparat geben sich selbstkritisch gegenüber ihrer Institution und ihrer eigenen Arbeit. Coggins' Gedicht ironisiert die Kluft zwischen hehren Ansprüchen und den Widersprüchlichkeiten, gar der Verlogenheit, die sich in den Niederungen der Alltagspraxis von Entwicklungsprojekten auftut. Seine Poetik verbirgt nur notdürftig »resignative Zweifel am Sinn des Ganzen oder eine zynische Haltung zum eigenen Tun« (Rauch 1993, 250). Hegemonie sieht anders aus. Und dennoch ist der moralische Impetus des Entwicklungsgedankens ungebrochen: »Die Moral ist der präsumptive Souverän«, schreibt Reinhart Koselleck ([1959] 1973, 68). Der Moralüberschuss wischt interne und externe Kritik trotz aller Selbstzweifel vom Tisch und ölt das Getriebe im Entwicklungsapparat, der die Interventionspraktiken am Laufen hält. Die dekonstruktivistische Tonlage der Kritik bleibt gegenüber diesem Moralüberschuss der Praxis stumpf: Sie befriedigt das Gewissen der Kritikerin, hat aber auf die Praxis der Institution keinen Einfluss. So endet kritische Entwicklungstheorie in einer Sackgasse.

In diesem Kapitel möchte ich einen Ausweg aus dieser Sackgasse aufzeigen. Die Ideologiekritik des *post-development* ist gewissermaßen notwendig, aber nicht hinreichend. Sie deckt die Bevormundung auf, die im Entwicklungsgedanken immer schon angelegt ist. Die dekonstruktivistische (Ideologie-)Kritik des *post-development* zeigt beispielsweise, wie Objekte von Entwicklungsinterventionen abgewertet, wie Empfängerinnen als Opfer statt als Rechtssubjekte angesprochen werden und wie dies institutionellen Interessen des sogenannten »Westens« dient. Aber diese Kritik bleibt stumpf gegenüber

der *moral geopolitics* des Entwicklungsapparates, und richtet wenig gegen das Funktionieren und die Aufrechterhaltung der Entwicklungszusammenarbeit als Interventionspraxis – ihre Persistenz und interne Stabilität in der Praxis – aus (vgl. Koddenbrock 2015a, 169). Dabei führt der Moralüberschuss, der das Überleben des globalen Entwicklungsapparates sicherstellt, zu einer Reihe von Widersprüchen und Zwickmühlen, die die «Ironie der Entwicklung» ausmachen, wobei Ironie hier als Attribut eines unausweichlichen Dilemmas verstanden wird (Frischmann 2014, 11).

Die »Ironie der Entwicklung« liegt darin begründet, dass es sich beim Entwicklungsgedanken um eine brüchige Hegemonie handelt, die mit Schwermut einhergeht: »Der Schleier der Schwermut ist aus der Unabschließbarkeit allen Denkens gewoben, aus den cartesischen Zweifeln und faustischen Frustrationen, die jene mit sich bringt« (Grünbein 2008, 117). Es ist ein »wir können doch nicht nichts machen«. Bei der Ironie der Entwicklung handelt es sich also um eine melancholische, traurige, keine triumphierende Ironie. In der Interventionspraxis sind Selbstzweifel durchaus verbreitet, was aber dem Weiterfunktionieren des Apparates keinen Abbruch tut. Der Fundamentalkritik des *post-development* bleibt dieser ironische Widerspruch innerhalb der »Entwicklungsmaschine« verborgen. Eine »Maschine« kann nicht »schwermütig« sein. So entsteht ein Gestus externer Kritik, der aus einer ironisch-distanzierten Haltung in Zynismus gegenüber der »Entwicklungsmaschine« umschlägt und nur noch Bösartigkeit am Werk sieht.

Ich möchte hier für eine andere, »bescheidenere« Form von »kritischer« Entwicklungsgeographie plädieren, die der »Ironie der Entwicklung« durch einen ironisch-taktvollen ethnographischen Impetus nachspürt und dadurch ein Sensorium für den «Schleier der Schwermut» entwickelt. Diese Haltung ermöglicht eine immanente Kritik, die sich an der Widersprüchlichkeit eines sozialen Arrangements und seiner [konstitutiven] Normen orientiert, aber »nicht besser [weiß] als die Teilnehmerinnen einer Praxis, was diese tun sollten« (Jaeggi 2015, 75). Dennoch ist immanente Kritik transformativ – »durch die Notwendigkeit, eine widersprüchliche Situation in etwas Neues zu überführen« (Jaeggi 2009, 287). Zugleich ist die ironische Tonlage einer immanenten Kritik skeptisch veranlagt: Dies zeigt sich im Zögern, schnelle (moralische) Urteile zu fällen, ebenso wie in der Bereitschaft, Widersprüchlichkeiten auszuhalten, ohne diese sofort auflösen zu wollen.

Post-development in der deutschsprachigen Geographie

Erste Arbeiten zu einer dekonstruktivistischen Kritik am globalen Entwicklungsapparat entstanden um 1990 mit Arturo Escobar, Gustavo Esteva, James Ferguson und Wolfgang Sachs unter dem Label *post-development* und dominierten den entwicklungstheoretischen Diskurs über die 1990er Jahre hinaus. Nach der Jahrtausendwende ebbte die Debatte jedoch zunehmend ab. In der deutschsprachigen Entwicklungsgeographie[2] wurden die Schriften des *post-development* erst mit einiger Verzögerung aufgegriffen (als die Debatte international eigentlich schon vorbei war), dann aber mit großer Durchschlagskraft. Auf einer Tagung des Geographischen Arbeitskreises Entwicklungstheorie (GAE) in Innsbruck im Oktober 2010 nahm die *post-development*-Debatte in der deutschsprachigen Geographie Fahrt auf und beanspruchte die zentrale Position einer kritischen Entwicklungsgeographie, die bisherige Arbeiten und Herangehensweisen des Faches grundlegend in Frage stellten (vgl. Bischler et al. 2012, Neuburger/Schmitt 2012).

In der deutschsprachigen Geographie wird die Wende zum *post-development* vielfach mit einer grundlegenden Krise der Entwicklungsgeographie in Verbindung gebracht: Die dekonstruktivistische Fundamentalkritik führe zu einer »Legitimationskrise« (Neuburger 2013, 25), die die »Sinnhaftigkeit von Forschung im Globalen Süden« grundsätzlich in Frage stelle (ebd., 9). Das Fach befinde sich in einer »Identitätskrise«, die sich in »begrifflichen Distanzierungen, dem Einschränken des theoretischen Anspruchs [...] oder der Suche nach einer Neuorientierung [zeigt]« (Deffner/Haferburg 2014, 7f.). So wird die Position des *post-development* in neueren Überblicksdarstellungen des Faches »Geographische Entwicklungsforschung« zwar zunehmend aufgenommen, aber oft eher unter Vorbehalt (z.B. Deffner/Haferburg 2014, Doevenspeck/Laske 2013, 261-263, Korf/Rothfuß 2015, Müller-Mahn/Verne 2010, 5-7, 2013, 99-101, Rauch 2009, 86f., Rauch 2018, 192ff.).

So bleibt die bisherige Rezeption in der deutschsprachigen Geographie ambivalent: »die radikale Position der Post-Development-Studien bleibt umstritten« (Müller-Mahn/Verne 2010, 6, Korf 2004, Gertel 2007). Vielleicht sei das Reden von Krise einfach nur eine Chimäre, die die Lebendigkeit

2 Ich verwende hier den Begriff »Entwicklungsgeographie« (in Anlehnung an den angelsächsischen Begriff der *development geography*) synonym für »Geographische Entwicklungsforschung«, die sich im deutschsprachigen Raum als Begriff stärker eingebürgert hat, aber syntaktisch etwas schwerfällig daherkommt.

der Entwicklungsgeographie ignoriere (Müller-Mahn/Verne 2010, 5). Ja, die Kritik am Entwicklungsbegriff sei wichtig, aber sie könne lediglich Anstoß sein, den Blick »über ›Entwicklung‹ hinaus« zu richten (Müller-Mahn/Verne 2013, 101). Man bewege sich »mit einer konsequent verstandenen Post-Development-Kritik eben ausserhalb jeglicher Entwicklungsparadigmen« (Deffner/Haferburg 2014, 10). Da für *post-development* die (diskurstheoretische) Ideologiekritik zentral sei, erhalte empirische Feldforschung in »Entwicklungsländern« weniger Gewicht (ebd.). Oder aber: Gerade deshalb sei im Namen von »Entwicklung« der Blick empirischer Feldforschung auf die Interventionspraktiken zu richten (Doevenspeck/Laske 2013, Korf 2004, Korf/Rothfuß 2015).

In der Rezeption des *post-development* durch die deutschsprachige Geographie kam es jedoch zu einigen Ungenauigkeiten, die eine tiefgehendere Auseinandersetzung mit den zentralen Arbeiten von *post-development* und mit der internationalen Debatte dazu eher verhinderten: Viele Arbeiten in der Entwicklungsgeographie beschäftigen sich gar nicht mit der Problematik von Entwicklung an sich (als Idee, Prozess, Projekt oder Politik), sondern sind eher als eine kritische Sozialgeographie des Globalen Südens zu verstehen. Es handelt sich dabei jedoch eher um theoretisch fundierte *area studies* (vgl. Glasze et al. 2014, Verne/Doevenspeck 2014), also um sozialgeographische Studien, die an Orten durchgeführt werden, die man früher als »Entwicklungsländer« bezeichnet hat. Die Verflechtung dieser Tradition der »Regionalgeographie« mit der Genealogie des Kolonialismus wird in Arbeiten kritisiert, die von den *postcolonial studies* beeinflusst sind (vgl. Lossau 2012, Neuburger 2013, 23ff., Husseini de Araújo/Kersting 2012).

Eine postkoloniale Kritik an den *area studies* ist aber eine andere theoretische Baustelle als das Anliegen des *post-development*. Zwar lässt sich die Trennung zwischen »Entwicklungsgeographie« und »Sozialgeographie im Globalen Süden« in der empirischen Forschung nicht immer so klar ziehen.[3] Der

3 Die hier vorgenommene Trennung zwischen kritischer Sozialgeographie im Globalen Süden und Entwicklungsgeographie zeigt sich in der empirischen Realität weniger scharf, da in vielen Ländern des Globalen Südens der internationale Entwicklungsapparat eine so wichtige und dominante Stellung innerhalb von Politik und Wirtschaft einnimmt, dass er automatisch auch die »Gesellschaft« beeinflusst, die wiederum Analysegegenstand der Sozialgeographie ist (vgl. dazu Dörfler et al. 2003, Doevenspeck/Laske 2013, Korf/Rothfuß 2015, Büschel/Speich 2009).

Erkenntnisgegenstand einer »Sozialgeographie im Globalen Süden« ist dennoch ein anderer als derjenige, den die Kritik des *post-development* im Blick hat. Auf einer empirischen Ebene beziehen sich die Aussagen des *post-development* auf »Entwicklung« im Sinne der Diskurshoheit einer globalen »Entwicklungsmaschine«, ihrer Organisationen und Expertinnen. »Entwicklung« ist hier eine »Kategorie der Praxis« (R. Brubaker), d.h. ein Begriff, der in der Praxis, die Gegenstand der Untersuchung ist, und in deren Diskursen selbst verwendet wird. Diese »Entwicklungsmaschine«, ihre Funktionsweise und Diskurse haben aber nur relativ wenige deutschsprachige Protagonistinnen des *post-development* empirisch untersucht.

Um genau diese Problematik – eine Kritik der Praxis der globalen EZA – aber geht es mir in diesem Kapitel, in dem ich die dekonstruktivistische Tonlage des *post-development* beleuchte und kritisch hinterfrage: als einen Entlarvungsgestus, der repressive Beziehungen beschwört, ohne tragfähige Alternativen anbieten zu können, und sich deshalb in eine theoretische Sackgasse manövriert.

Post-development: Hermeneutik des Verdachts

Aram Ziai, einer der Hauptprotagonistinnen des *post-development* im deutschsprachigen Raum, plädiert für dessen »Produktivität als Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie« (Ziai 2014, 108). Ich würde dem zustimmen: Ja, *post-development* hat uns die Augen für den Eurozentrismus in der Idee von Entwicklung und Fortschritt geöffnet. Elisio Macamo bringt es auf den Punkt: Ohne Entwicklungspolitik würde es auch keine »Entwicklungsländer« geben (Macamo 2010, 54). Die *post-development*-Kritik problematisiert also die »institutionalisierte Besserwisserei« (Lepenies 2009, 33), die inhärente Bevormundung, die »entwicklungspolitische Rechthaberei« (Macamo 2014), die dem Entwicklungsgedanken eingeschrieben ist.

Sehen wir uns dazu nochmals zwei Schlüsselwerke des *post-development* an: Arturo Escobars *Encountering Development* (1995) und James Fergusons *Anti-Politics Machine* (1994).[4] Als Kernanliegen dieser beiden Werke verstehe ich eine

4 Ich beziehe mich hier explizit auf diese beiden Werke, da sie in der Rezeption des *post-development* eine ganz zentrale Rolle spielen, wobei im deutschsprachigen Raum *Encountering Development* stärker rezipiert wird als *The Anti-Politics Machine*. Es sei hier darauf hingewiesen, dass Ferguson seine Position in den letzten Jahrzehnten weiter-

Kritik am globalen Entwicklungsapparat, der sich über einen hegemonialen Diskurs reproduziert, in dem manche Länder als »unterentwickelt« firmieren, die daher einer bestimmten Behandlung unterzogen werden müssten. Die Rezeptur dazu sei ihnen von Expertinnen aus »entwickelten« Staaten und Gesellschaften zu verordnen. Escobar lehnt diese Idee von »Entwicklung« als Nachahmung des westlichen Gesellschaftsmodells ab und hält nach Alternativen zur Entwicklung Ausschau. Auch Ferguson betont, dass Entwicklungszusammenarbeit nicht *the only game in town* sei. Als empirischer Kern liegt beiden Arbeiten jedoch eine kritische Analyse des Entwicklungsapparates und konkreter ländlicher Entwicklungsprogramme (bei Escobar in Lateinamerika, bei Ferguson in Lesotho) zugrunde, und dieser Teil ihrer Arbeiten steht bei meiner Analyse im Vordergrund.

James Ferguson argumentiert, dass die »Entwicklungsmaschine« ihrer eigenen Logik folge, was auch immer die moralischen (oder zynischen) Absichten der beteiligten Individuen seien: »die Ideen de[r] Planer[in] sind nicht die Blaupause für die Maschine; sie sind Teil der Maschine« schreibt Ferguson in *The Anti-Politics Machine* (1994, 276).[5] Fernandez identifiziert darin eine »Ironie der strukturellen Reproduktion« (Fernandez 2001, 91f.): Obwohl die globale Entwicklungsmaschine an ihren selbstgesetzten Zielen – Überwindung von Armut und Hunger – weitgehend scheitert, sei sie auf einer anderen Ebene sehr erfolgreich. Dieser Erfolg bestehe, so Ferguson, in einer parasitären Ausbreitung von kontrollierenden, repressiven und eigennützigen Bürokratien – im Entwicklungsapparat, aber auch in den sogenannten Empfängerländern: »Dies ist die Ironie des Entwicklungsprogramms – es ist die Ironie des erfolgreichen Misserfolgs« (Fernandez 2001, 92). Der Misserfolg auf der Ebene entwicklungspolitischer Zielerreichung sei dennoch auf einer strukturellen Ebene erfolgreich, weil der Entwicklungsapparat zugleich seine institutionellen Interessen absichere, mit den lokalen Eliten kollaboriere, die territoriale Durchdringung der postkolonialen Staaten in ihre Peripherien vorantreibe und die globale Expansion des Kapitalismus ermögliche.

Für Ferguson hat dies weitreichende politische Konsequenzen: Entwicklungsprojekte gäben sich zwar »a-politisch«, aber sie seien aufgrund ihrer

---

entwickelt hat, während Escobar seine Aussagen aus *Encountering Development* zwar später weiter differenziert, aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt hat.

5 Hier und in allen folgenden Fällen stammen die Übersetzungen aus dem Englischen von mir.

Komplizenschaft mit den postkolonialen Eliten und dem globalen Kapitalismus politisch gerade nicht unschuldig. Akademikerinnen, die für diese Maschine arbeiteten, machten dabei notwendigerweise ihre Hände schmutzig. Selbst wenn sie gute Absichten hegten und die Arbeit der Maschine verbessern wollten (wie es z.B. Theo Rauch für sich in Anspruch nimmt, vgl. Rauch 1993), machten sie sich mitschuldig, da sie dazu beitrügen, die Maschine mit der ihr eingeschriebenen Ironie des erfolgreichen Misserfolgs am Laufen zu erhalten. Ganz ähnlich argumentiert Arturo Escobar in *Encountering Development* (1995), der in der Idee von »Entwicklung« und ihrer Umsetzung durch den globalen Entwicklungsapparat ein hegemoniales Projekt des Westens sieht.

Die Grundsatzkritik des *post-development* operiert von der Prämisse aus, dass die Kritikerin mehr *sehen* könne, weil sie mehr *wisse* als die Subjekte im Entwicklungsapparat (vgl. Yarrow/Venkatesan 2012, 5). Ferguson mobilisiert mit der Metapher der Maschine ein theoretisches Register, das wir von Foucaults Arbeiten zur Mikrophysik der Macht kennen, auf die sich Ferguson auch explizit bezieht.[6] Die Maschine arbeitet hinter dem Rücken und jenseits der Einsicht und Erkenntnisfähigkeit der in ihr arbeitenden Subjekte – nur die dekonstruierende Analystin wird von diesem Erkenntnisdefizit ausgenommen. Die Kritikerin beansprucht eine Position, die sie über die in der Praxis und deren Diskurslogik verfangenen Subjekte erhebt. Diese Haltung des Über-den-Dingen-Stehens ist der einer Positivistin nicht unähnlich, die meint, mit ihren Methoden der Wahrheit näher zu kommen als andere (vgl. Goeke 2013, Nassehi 2003). Theodor W. Adorno schreibt dazu: »Der Habitus derer, die den Begriff des Fortschritts platt und positivistisch schelten, ist meist selbst positivistisch« (Adorno [1969] 1984, 107).

Man könnte auch sagen: Die kritische Hermeneutik des *post-development* ist dazu verurteilt, den globalen Entwicklungsapparat zu verurteilen: »Entwicklung ist nicht eine Strategie, die man verfolgt, sondern Vorherrschaft, gegen die es sich aufzulehnen gilt« (Mosse 2004, 643). Die Fundamentalkritik des *post-development* erkennt im globalen Entwicklungsprogramm primär einen hegemonialen Herrschaftsapparat. Zugleich feiert *post-development* den politischen Widerstand gegen die Maschine als die heroische »Andere« des globalen Entwicklungsapparates – eine Disposition, die bei Escobar besonders ausgeprägt ist. Die Hermeneutik des Verdachts droht umzukippen in

6 Z.B. Ferguson 1994, 19f., wo er ein langes Zitat aus Foucaults *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* (Foucault 1976) wiedergibt.

eine »Hermeneutik des Zynismus«,[7] die in der Entwicklungsmaschine nur ein hoffnungsloses, moralisch bankrottes Unternehmen sehen kann (Mosse 2004, 642, Yarrow 2011, 6). Doch genau in dieser holzschnittartigen Kritik liegt die Gefahr eines Abgleitens in Hyperkritik.

Escobar und Ferguson verstricken sich in eine »Hermeneutik des Verdachts« (Ricœur 1974, vgl. Quarles van Ufford et al. 2003, 13). Die Hermeneutik des Verdachts legt es darauf an, Verborgenes und Verdrängtes sichtbar zu machen, welches »die Subjekte leitet, ohne dass sie davon wissen« (Bude 1994, 118). Wir denken dabei sofort an Fergusons »Maschine« oder Escobars »Diskurs«. Ihr kritischer Impuls wird vom Misstrauen getragen: Sie attackieren das Verborgene, um zum Eigentlichen vorzudringen. Für Ferguson liegt das Eigentliche in der Logik der Maschine, für Escobar in der Logik hegemonialer Diskursstrukturen, die bislang unerkannt, verborgen sei, und von der Kritikerin ans Licht gebracht werden müsse. Diese Hermeneutik des Verdachts befriedigt primär ein ästhetisches Bedürfnis nach *grand theory*: Die Theorie weiß immer schon und wird von der Empirie in ihrer Einsicht lediglich bestätigt. Mit ihrer *grand theory* spannt die Kritikerin einen »Schirm« auf, der sie gegen die ambivalente Welt des Entwicklungsapparates absichert, indem er die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit »da draußen« unsichtbar macht (vgl. Dörfler/Rothfuß 2013).

Noch einmal: Wir sollten nicht hinter die Erkenntnisse des *post-development* zurückgehen, aber wir müssen dessen Aussagen *nuancieren* und verkomplizieren, um ein Abdriften der Kritik in eine Form von Hyperkritik zu vermeiden. Eine (post-)strukturalistische (dekonstruktivistische) Diskursanalyse richtet zu wenig Aufmerksamkeit darauf, wieviel Arbeit in der konkreten Interventionspraxis notwendig ist, um das Konstrukt »Entwicklung« zu stabilisieren. Die dekonstruktivistische Diskurstheorie unterstellt (implizit), der Diskurs und seine innere Logik »verrichteten diese Arbeit automatisch« (Koddenbrock 2015a, 169). Diese Unterstellung untermauern die Arbeiten des *post-development* aber nicht empirisch. Die »großen« Ideen und Begriffe (»Entwicklung«, »Fortschritt«) können sich in der konkreten Alltagspraxis der sogenannten »Entwicklungsmaschine« als viel widersprüchlicher und fragiler herausstellen, als uns in der dekonstruktivistischen Lesart suggeriert wird, die die Arbeiten des *post-development* prägen. Zugleich bestreitet diese Lesart die Reflexionsfähigkeit der in der Maschine agierenden Expertinnen.

7 … von der auch Escobar spricht (2012, xvi), der aber etwas anderes meint.

Das Problem von Ferguson und Escobar ist, dass sie die »Maschine« als hegemoniale Wissensformation empirisch überbewerten, wo sie doch brüchig und fragil ist – und eigentlich von niemandem vollständig beherrscht wird (Weisser 2014). In diesem ästhetisierenden Bild heroischen Auflehnens gegen eine allumfassende Hegemonie werden die politischen Kämpfe, die geheuchelte Fügsamkeit, die Listigkeit, die Kompromisse und Eventualitäten ausgeblendet, die bei der Bewältigung und Verrichtung der Interventionspraxis auftreten (Li 1999, 295, Randeria 2006). Die Steuerung solcher Programme erfordert Kompromissbereitschaft, Verhandlungen und Umwege (Mosse 2004, 645, Bierschenk 2014, Bierschenk/Elwert 1993). Jeder Anspruch auf Erfolg ist brüchig, denn es besteht immer »die Möglichkeit von Bloßstellung und Blamage […], ein leichtfüßiger Subtext von politischen Witzen und zynischen Spiegelungen – Spiegelungen, die, obwohl sie einen Anderen kritisieren, auch das eigene Subjekt darin verwickeln« (Li 1999, 299).

Um die empirische Frage beantworten zu können, wie sich diskursive Formationen auf die Alltagspraxis auswirken, benötigen wir deshalb einen empirischen Zugang zur Praxis der Interventionsarbeit, die im Namen von »Entwicklung« durchgeführt wird. Dann lässt sich eine funktionalistische Kritik am globalen Entwicklungsapparat ausüben, die »das Funktionieren und Aufrechterhalten der Intervention zu erklären vermag« (Koddenbrock 2015a, 169). Deshalb differenziere ich hier bewusst zwischen den Begriffen »Maschine« und »Apparat«. In den Schriften des *post-development* impliziert der Begriff »Maschine« eine gewisse Unausweichlichkeit hegemonialer Diskursstrukturen, während der Begriff »Apparat« lediglich auf die institutionalisierten Strukturen verweist, deren Arbeitsweise zwar kohärent erscheinen mag, aber in der Alltagspraxis durch Fragmentierungen und Widersprüche geprägt ist. (Ich denke beim Begriff »Apparat« unweigerlich an Kafka im Sinne der kafkaesken Absurditäten von Bürokratien, nicht aber beim Begriff der »Maschine«.)

In anderen Worten: Die »Ironie der strukturellen Reproduktion« fällt nicht einfach vom Himmel; »Hegemonie« muss immer wieder erarbeitet werden. Ferguson bekommt jedoch den Sand im Getriebe der »Maschine« nicht in den Blick. Ja, der Apparat der Entwicklungszusammenarbeit hat gewisse hegemoniale Ambitionen und Attitüden. Aber »Entwicklung« besteht nicht einfach aus einem kohärenten Bündel von Praktiken, einer global kohärenten Einheit von Idee und Herrschaft – einer »Maschine« oder einem »Diskurs«, sondern aus verschiedenartigsten Formen von Beziehungen, Ideologien und Praktiken (Yarrow 2011, 6). Aber diese »Geographien des Kleinen«,

die mühseligen Details des Alltags des Entwicklungsapparates, entziehen sich dem Blick der kritischen Dekonstruktivistin von »Entwicklung« (im Singular), die nur einen global kohärenten Diskurs und ein hegemoniales Herrschaftsprojekt erkennen kann.

Ethnographie der Entwicklung

Um »den Sand im Getriebe« in den Blick zu nehmen, verschiebt sich unweigerlich die Forschungsfrage: Nicht mehr ist zu untersuchen, *ob* der globale Entwicklungsapparat seine Ziele erreicht, sondern *wie* er funktioniert, d.h. wie »Entwicklung« immer wieder erarbeitet, ausgehandelt und zusammengefügt wird – in konkreten sozialen Praktiken, durch die das Entwicklungsprogramm inszeniert wird (Korf 2004, Mosse 2004). Ein ethnographischer Blick auf die »Geographien des Kleinen« ermöglicht eine *funktionalistische* Kritik (Koddenbrock 2015a, 169), die die Reproduktion der Interventionspraxis trotz allem Sand im Getriebe erklären kann. Ein ideologiekritischer Rekurs auf »Hegemonie« oder »Maschine« blendet diese Widersprüche, die sich in den Niederungen der Praxis zeigen, zugunsten einer *grand theory* aus.

Mit theoretischem Bezug auf Latours Begriffe der Übersetzung (»translation«) und des Zusammenbaus (»composition«) ist es ethnographischen Arbeiten zum Entwicklungsapparat gelungen, die Widersprüche – die *disjunctures* (Lewis/Mosse 2006) – zwischen Modellen, Diskursen und Praktiken herauszuarbeiten (vgl. Donovan 2014). Richard Rottenburgs teilfiktionale »Parabel« über »weit hergeholte Fakten« (Rottenburg 2002) oder die eingängige Beschreibung von David Mosse, wie ein Entwicklungsprogramm in Indien »kultiviert« wird (Mosse 2005), seien hier beispielhaft genannt. Beide zeigen auf, wie »Entwicklung« durch unterschiedliche Netzwerke von Expertinnen und deren Rechtfertigungsdiskursen konstruiert wird. Durch die ethnographische Erforschung von immer neuen Orten der Produktion und Herstellung von »Entwicklung«, der Arbeit im Entwicklungsapparat und in »Aidland« (Apthorpe 2011, Mosse 2011, 2013) sind die Mühen offenbar geworden, die es vor diesem Hintergrund erfordert, ein kohärentes Bild von »Entwicklung« *erscheinen* zu lassen. Genau diesen Schein von Kohärenz identifizieren Autorinnen wie Escobar als »hegemonialen Diskurs« und übersehen dabei die internen Widersprüchlichkeiten und die immense Arbeit, die hinter einer bestimmten Diskursproduktion verborgen ist.

In seinem Vorwort zur zweiten Auflage von *Encountering Development* (2012) hat Arturo Escobar diese ethnographische Kritik der Diskurstheorie aufgegriffen – und weitgehend verworfen. Zwar gesteht er dem ethnographischen Ansatz einen Beitrag zur »De-Essentialisierung« von »Entwicklung« zu. Doch zeigt er sich nicht bereit, der Kritik zu folgen: Sein (Escobars) Projekt sei eben ein anderes gewesen – die übergreifende diskursive Tatsache (»overall discursive fact«) aufzudecken, nicht jedoch zu untersuchen, wie diese Tatsache vor Ort umkämpft und hybridisiert worden sei (ebd., xix). Und Escobar fügt hinzu, dass auch die stärker hybridisierten Erzählungen von lokaler Praxis noch als Herrschaftsinstrument zu verstehen seien. Die Ethnographinnen hätten überdies die Möglichkeit aufgekündigt, radikale Alternativen zum bestehenden Herrschaftsdiskurs zu denken. Dies könnte dann zur Kritik zugespitzt werden, ein ethnographischer Ansatz verabschiede sich von der Möglichkeit einer umfassenderen Gesellschaftskritik als Kritik des Kapitalismus (vgl. Koddenbrock 2015b, 252f.).

Meta-Ebene 1: Formen der Kritik

Beide, die dekonstruktivistisch sowie die ethnographisch disponierte Entwicklungstheorie beschäftigen sich mit dem Scheitern von Entwicklung. Nun stellt sich bei diesem Blick auf die Praxis der »Entwicklung« die Frage, wo der Bewertungsmaßstab für »Erfolg« oder »Scheitern« zu verorten ist, und damit auch, welche Formen von Kritik beide Ansätze jeweils verfolgen bzw. von welcher Position aus die Kritik jeweils formuliert wird.

Etwas vereinfachend könnte man die dekonstruktivistische Position als eine »externe« Kritik bezeichnen, da hier auf *externe normative* Standards zurückgegriffen wird: Wenn z.B. Ferguson vom »erfolgreichen Misserfolg« spricht, so argumentiert er zwar über eine Logik struktureller Reproduktion, aber die Bewertungsmaßstäbe setzt er von außen an sein Erkenntnisobjekt an. Ferguson selbst formuliert die normativen Standards für die Bewertung. Die dekonstruktivistische Analystin argumentiert damit von einem enthobenen, »archimedischen Punkt« her. Thomas Nagel nennt dies den »Blick von Nirgendwo« (Nagel 1992). Die externe Kritikerin teilt die von den Expertinnen innerhalb der »Entwicklungsmaschine« vertretenen Normen gerade nicht und steht diesen distanziert gegenüber. Kritik zielt hier primär auf Überwindung oder Neuorientierung. Deshalb propagiert die Kritik des *post-development* die kompromisslose Überwindung des Entwicklungsgedankens

an sich und aller damit verbundenen institutionellen Ausgestaltungen und Praktiken.

Die ethnographische Position wiederum verfährt eher anhand einer *internen* Kritik, da der Maßstab der Kritik nicht außerhalb des kritisierten Sachverhalts liegt, sondern »in ihm selbst« (Jaeggi 2014, 261). Dies wird deutlich, wenn von den *disjunctures* (Lewis/Mosse 2006) die Rede ist, wenn also auf die Widersprüche zwischen den Normen und moralischen Ansprüchen, die in den entwicklungspolitischen Dokumenten und Projektplänen ausformuliert sind, und auf die oft durch die Kontingenz von Macht, Netzwerken und Ereignissen geprägten alltäglichen Praktiken im Entwicklungsapparat verwiesen wird. Der Widerspruch, den diese Form von interner Kritik aufzuzeigen sucht, liegt in der Diskrepanz zwischen akzeptierter Norm N und Praxis P: N ist in P nicht verwirklicht (Jaeggi 2014, 266). Interne Kritik versucht, diesen Bruch, diese Nichtübereinstimmung aufzudecken, nicht jedoch N an sich in Frage zu stellen. Ziel interner Kritik kann dann auch sein, eine Angleichung zwischen N und P herbeizuführen. Diese normativen Prämissen interner Kritik sind in der ethnographischen Literatur oft nicht explizit ausgewiesen, sondern bleiben eher implizit, insbesondere in den von Latour beeinflussten Arbeiten.

Die Analyse der »Latourianer« (Mosse, Rottenburg, Donovan usw.) bleibt bei einer Art Beschreibung stehen, da bereits der Ausweis von »agency«, »relationality« und »hybridity« als ausreichende Erklärung verbucht wird, um die Brüchigkeit und Labilität der Entwicklungsmaschine aufzuzeigen. Dabei werden jedoch die normativen Prämissen sowohl der Subjekte im Entwicklungsapparat als auch der Ethnographin ausgeblendet. In Jaeggis Terminologie könnte man sagen, dass die Ethnographin N einklammert und sich rein funktionalistisch auf P konzentriert – auf die inneren Anreize, Zwänge und Subjektivitäten »im System« und der darin agierenden Individuen. Die funktionalistische Kritik à la Latour bleibt dabei gewissermaßen normativ unmusikalisch, obwohl es gerade die *moral geopolitics*, also die moralischen Tonlagen im System, sind, die die Sturheit und Persistenz des Apparates trotz permanenten Scheiterns an den eigenen Ansprüchen erklären. Der »erfolgreiche Misserfolg« ist grundlegend moralisch intoniert.

Die moralische Tonlage dieser Anreize, Zwänge und Subjektivitäten der »im System« agierenden Individuen bringt Tania Li (2007) auf den Punkt: Mit ihrem Begriff des *will to improve* erfasst sie die Sturheit eines Willens, der sich von Enttäuschungen und Misserfolgen, auch nach kritischen Evaluationen, nicht davon abhalten lässt, immer wieder neue Projekte zu entwerfen,

zu planen und zu implementieren. Viele Programme, vor allem auch in der humanitären Hilfe, werden mit viel Engagement und guten Absichten initiiert und umgesetzt. Diese guten Absichten sind mit einem unbändigen Willen verbunden, die Bedingungen in »unterentwickelten« Ländern zu verbessern.[8] Diese Sturheit des guten Willens, der nicht immer zum Guten führt, kommt oft in Form einer »manipulativen Vernunft« (Musto 1987) daher: Die manipulative Vernunft versucht, »andere auf ungefragte oder überfragte Weise, mit oder ohne, gegebenenfalls auch gegen ihren Willen glücklich zu machen« (Macamo 2010, 55).

Der *will to improve* lebt schmarotzerhaft von seinen eigenen Misserfolgen. In ihrem Buch zitiert Li aus einem Gespräch mit einer Entwicklungsexpertin, mit der sie über ihre Kritik an großflächigen Umsiedlungsprogrammen in Indonesien gesprochen hat, die von der Weltbank mitfinanziert wurden. Die Expertin stellt diese Kritik nicht grundsätzlich in Abrede, sondern erwidert leicht resigniert: »Sie mögen recht haben, aber wir müssen doch etwas tun, wir können doch nicht einfach aufgeben!« (Li 2007, 1-2) Der Misserfolg eines Projekts führt nicht zu dessen Beendigung. Stattdessen werden immer neue Pläne und Projekte entworfen, um die Defizite des vorherigen Programms vergessen zu machen. Auf diese Weise holt sich der Entwicklungsapparat seinen moralischen Überlebensimpuls gerade aus seinem eigenen Scheitern. Aber dieser moralische Impetus ist nicht triumphierend, sondern resigniert und schwermütig.

Dieser moralisch intonierte Überlebensimpuls wird über eine *immanente* Kritik (Jaeggi 2014, Stahl 2013) besser greifbar: Immanente Kritik behauptet, dass »die von ihr aufgewiesenen Widersprüche für die Existenz der entsprechenden Praktiken *konstitutiv* sind« (Jaeggi 2014, 291, meine Hervorhebung). Sie diagnostiziert die grundlegende Krisenhaftigkeit eines sozialen Arrangements, nicht nur dessen Inkonsistenz. Immanente Kritik beschränkt sich nicht auf den Ausweis eines Widerspruchs zwischen N und P, sondern zielt vielmehr auf die *konstitutive Funktion* des Widerspruchs, d.h. auf die systemimmanenten Gründe für die Nichtübereinstimmung zwischen N und P. Deshalb geht es immanenter Kritik letztlich um die Transformation von N *und* P. Jaeggi spricht von einem »Ende der Besserwisserei« (Jaeggi 2015, 78) – und beschreibt die Funktion immanenter Kritik so: »Eine solche Kritik weiß nicht

8 Dieser Begriff der »Verbesserung« taucht auch in der diskursanalytischen Studie von Linnemann und Reuber (2015, 6) zum Diskurs deutscher Hilfsorganisationen in deren eigenen Selbstdarstellungen prominent auf.

besser als die Teilnehmerinnen einer Praxis, was diese tun sollten; sie schreibt ihnen nichts vor, sondern transformiert mit den vielfältigen Mitteln der erschließenden Analyse das Selbst- und Weltverhältnis der Akteur[innen]. Als Katalysator für praktische Transformationen wirkt sie dabei, weil ihre Analysen und Begriffsbildungen dabei helfen, kollektive Erfahrungen zu artikulieren« (ebd., 96).

Tabelle 1: Externe, interne und immanente Kritik

	Grundlage der Kritik	**Formen von Ironie**	**Entwicklungstheorie**
Externe Kritik	Widerspruch zwischen externem Maßstab und vorfindlichen Praktiken (N und P werden beide abgelehnt)	distanzierend, exkludierend	Theorie als »Richter«: dekonstruktiver Gestus des kritischen Analysten im *post-development*
Interne Kritik	Widerspruch (Inkonsistenz) zwischen internen Idealen und Wirklichkeit (N ist in P nicht abgebildet; P »verrät« N)	empathisch, inkludierend	*disjuncture*-These des Widerspruchs zwischen Ansprüchen, Policy und sozialen Praktiken
Immanente Kritik	konstitutiver Widerspruch im Innern der Konstellation von N und P (P und N sind systembedingt gar nicht in Übereinstimmung zu bringen)	empathisch, inkludierend	Krisendiagnose der inhärenten Ironie des globalen Entwicklungsprogramms

N = Norm; P = Praxis
Quelle: verändert und weiterentwickelt nach: Jaeggi 2014, 309

Immanente Kritik identifiziert Krisenhaftigkeit aus der Diagnose, dass gerade die Moral des »Helfens« und der »Verbesserung« (Lis *will to improve*) die Züge einer »manipulativen Vernunft« (Musto 1987) in sich trägt, die »andere [...] auch gegen ihren Willen glücklich zu machen« (Macamo 2010,

55) versucht. Diese manipulative Vernunft zeigt sich in Vorstellungen eines wohlmeinenden »Paternalismus« (Hösle 1992, Eriksson Baaz 2005) oder einer »Treuhandschaft« (Menzel 1992, 211, kritisch dazu: Schetter 2010). Die Krisenhaftigkeit liegt gerade in den Moralisierungen, die den Alltagspraktiken des Entwicklungsapparates immer schon eingeschrieben sind. Diese Moralisierungen sind bestimmten Affekten und Haltungen verschrieben, wie »Mitleid« oder »Solidarität« (Korf 2007a), die sich alle auf wohlmeinende Geographien der Moral (Korf 2006a) stützen und in einer globalen Gabenökomomie institutionalisiert sind (Hattori 2001, Korf et al. 2010, Mawdsley 2011).

Eine immanente Entwicklungskritik könnte demnach folgendermaßen formuliert werden: Die Ironie der Entwicklung liegt nicht primär in der Logik des »erfolgreichen Scheiterns« (Ferguson), sondern in der Moralisierung ihrer Praktiken, die in der Form der Gabe institutionalisiert sind. Das Paradox der Entwicklungsanstrengungen liegt darin, dass sie die Form einer Hilfe annehmen, die zugleich eine Kränkung beinhaltet. Dies ist der konstitutive Widerspruch im Innern der Konstellation, auf die eine immanente Kritik abzielt. Immanente Kritik arbeitet die Anreize, Zwänge und Subjektivitäten der in dieser Gabenökonomie agierenden Individuen heraus – um aufzuzeigen, dass der Widerspruch zwischen N und P *immanent* in der Konstellation der Moralökonomie der Gabe zu suchen ist.

Immanente Kritik der Gabenökonomie humanitärer Hilfe

Peter Sloterdijk hat den Selbstwiderspruch dieser Gabenökonomie folgendermaßen formuliert: »Entwicklung ist evidentermaßen nicht ohne die Kränkung des zu Entwickelnden zu haben, denn wer entwickeln will, lässt sich zum Nicht-Entwickelten herab« (Sloterdijk 2000, 30). Der Begriff »herablassen« ist dabei zweideutig – herablassen kann bedeuten, sich auf das Niveau des Nicht-Entwickelten zu begeben, und diesen Schritt gegebenenfalls auch noch in »herablassender« Manier zu vollziehen. Avishai Margalit spürt diese Spannung, diesen Widerspruch auf: »Wer barmherzig ist, gilt als guter Mensch; wer auf Barmherzigkeit angewiesen ist, fühlt sich hingegen gedemütigt« (Margalit 2012, 224). Margalit zeigt auf: Der vermeintliche Altruismus macht die Situation nur schlimmer. Je stärker der Akt des »Helfens« oder »Verbesserns« von der Geberin moralisch aufgeladen und als altruistischer Akt dargestellt wird, desto kränkender wird der Akt des Gebens für die Empfängerin, da dieser Akt deren Selbstachtung nur noch mehr unterminiert.

Margalit schreibt dazu: »Sich jemandem zu Dank verpflichtet zu fühlen, ohne sich ihm tatsächlich dankbar erweisen zu können, versetzt uns in eine ungünstigere Lage, als jemandem gegenüber ein Lippenbekenntnis abzulegen, der uns aus purem Egoismus geholfen hat« (Margalit 2012, 236f.). Je stärker demnach das Element der moralischen Handlung der Gabe im Vordergrund steht, desto demütigender wird die Akzeptanz der Gabe für die Empfängerin.

Das Kränkungspotenzial der Gabenökonomie ist in der humanitären Hilfe besonders stark ausgeprägt, da in dessen Diskursen der Altruismus des Helfens besonders stark betont wird. Bei Naturkatastrophen, die auf große globale Medienaufmerksamkeit stoßen, wie dies z.B. beim Tsunami im indischen Ozean der Fall war, der an Weihnachten 2004 in Süd- und Südostasien verheerendeZerstörungen anrichtete, ist dieses Phänomen besonders ausgeprägt (vgl. Hollenbach 2013, Hyndman 2011, Korf 2006a, Korf et al. 2010, Stirrat 2006). Der Tsunami erregte weltweit enormes Aufsehen und löste die bis dahin größte Spendenwelle aus – einen Akt des Mitleids mit den Opfern dieser Naturkatastrophe. Die Gabenökonomie formierte sich hier aus dem Zusammenwirken der Erwartungshaltungen der Spenderinnen, der Logik der Medienberichterstattung und des weitverzweigten Apparates kleinerer und etablierter Hilfsorganisationen und ihrer »Freiwilligen«, »Expertinnen« und lokalen Hilfsmaklerinnen.

Die globale Aufmerksamkeitsökonomie löste einen demütigenden Hilfsaktionismus aus. Durch die permanente Berichterstattung in den Medien erhielt die massive Hilfsbereitschaft eine enorme öffentliche Aufmerksamkeit. Die unterschiedlichen Hilfsorganisationen konkurrierten um diese Aufmerksamkeit, um Spenden zu generieren. Das machte sie zu Getriebenen der maßlosen Erwartungen ihrer eigenen Spenderinnen, die die Folgen ihres altruistischen Akts sehen wollten – in Form von erfolgreichen Projekten. Stirrat schreibt: Die Hilfsorganisationen mussten zeigen und gesehen werden, dass und wie sie Gutes taten (Stirrat 2006, 13). In Anbetracht dieses Hilfsaktionismus konkurrierten die verschiedenen Organisationen um öffentlichkeitswirksame Projekte, deren Ergebnisse und Fortschritte sich anschaulich in den Medien darstellen ließen, z.B. in Bildern verteilter Fischerboote oder neu gebauter Häuser für die Betroffenen der Katastrophe. Besonders beliebt waren dabei emotional aufgeladene Objekte, z.B. Waisenhäuser.

Pia Hollenbach (2013) hat untersucht, wie Hilfsorganisationen spezifische Rituale inszenierten, in denen der Dank der Empfängerinnen bei der Übergabe von Projekten und Hilfsgütern »sichtbar« gemacht worden sei, um ihn an die Spenderinnen kommunizieren zu können. Dabei habe die Darstellung

der Dankbarkeit »hilfloser« Empfängerinnen gegenüber ihren großzügigen Helferinnen und Spenderinnen im Vordergrund gestanden. Hollenbach zeigt aber auch Situationen auf, in denen die »Empfängerinnen« bewusst bestimmte Rituale inszenierten, um die Geberinnen zu beeindrucken und dadurch in eine gute Position zu kommen, um nach zusätzlichen Hilfsgeldern zu fragen. Sie spielten »Theater«. Mit bestimmten Taktiken versuchten sie, die Logik der Gabenökonomie zu ihren Gunsten zu nutzen, um von zukünftigen Hilfsgeldern profitieren zu können.

Die immanente Krisenhaftigkeit ist immer schon im »herablassenden«, demütigenden Element der Gabenökonomie angelegt: Die guten Absichten, die am Anfang des moralischen Impulses standen, Notleidenden zu helfen, werden inszeniert und kommodifiziert (Hollenbach 2013, Korf et al. 2010) und dadurch noch stärker moralisch aufgeladen. Zugleich, und hier liegt die Ironie der Gabenökonomie verborgen, zeigen Hollenbachs Studien, dass ein Zuviel an Moralisierung und inszeniertem Altruismus von den Empfängerinnen der Gabe unterlaufen werden können, indem nur noch ein »Lippenbekenntnis« (Margalit 2012, 237) der Dankbarkeit gegenüber einer selbstbezüglichen Gabe abgelegt wird. Betroffene spielen dann Opfertheater, nicht aus Dankbarkeit, sondern aus taktischem Kalkül, um an weitere Hilfsgelder zu gelangen. Diese Widersprüche sind immanent in der Gabenökonomie eingebaut – sie liegen in der asymmetrischen Relation des Mitleids begründet (ebd., 226).

Immanente Kritik versteht die Ironie dieser Widersprüche als konstitutives Strukturmerkmal des humanitären Apparates, ohne daraus eine pauschalisierende moralische Verurteilung der daran beteiligten Individuen abzuleiten. Die Gabenökonomie ist dabei nicht auf die humanitäre Hilfe beschränkt, sondern in allen *improvement schemes* (Tania Li) potenziell angelegt – »denn wer entwickeln will, lässt sich zum Nicht-Entwickelten herab« (Sloterdijk 2000, 30). Zugleich bringt sie bei den »Nicht-Entwickelten« angesichts der uneingelösten Versprechen der Entwicklungspolitik in der Spiegelung der Misserfolge des Entwicklungsapparates immer wieder neue Aspirationen auf Entwicklung hervor (de Vries 2007). In dieser doppelten Verstrickung in die globale Gabenökonomie liegt das »herablassende« Moment von Entwicklung begründet: Zur Reproduktion der Gabe müssen Geberin und Empfängerin immer wieder ihre »Rollen« spielen und aufführen. Beide können nicht von den Versuchungen der Gabenökonomie lassen.

Meta-Ebene 2: Formen der Ironie

Im »erfolgreichen Scheitern« des globalen Entwicklungsapparates hatte Fernandez (2001, 91f.) eine »Ironie der strukturellen Reproduktion« am Werk gesehen. Ironie ist nach Fernandez also im sozialen Arrangement selbst am Werk. Ironie beschreibt eine »Objektqualität« (Frischmann, 2014, 11). Diese Ironie im Objekt selbst kann wiederum mit einer ironischen Tonlage beobachtet und kommentiert werden. Ironie zeigt sich dann in der Haltung der Beobachterin diesem Arrangement oder Objekt gegenüber: Solcherart »Ironie«, so schreibt Clifford Geertz, »beruht […] auf der Erkenntnis über die Art und Weise, wie die Wirklichkeit den menschlichen Blick auf sie [die Wirklichkeit selbst] verspottet, und grandiose Haltungen und große Hoffnung zu Selbstironie reduziert« (Geertz 1968, 147). Wie genau wir diese Form von Ironie, wie sie in der Arbeit des globalen Entwicklungsapparat angelegt ist, sezieren, hängt demnach auch von der ironischen Haltung der Beobachterin ab. In anderen Worten: Unterschiedliche Formen von Kritik wurzeln in unterschiedlichen ironischen Haltungen gegenüber dem Phänomen des »erfolgreichen Scheiterns«.

Im Folgenden möchte ich – bewusst zuspitzend – zwei Formen der Ironie unterscheiden: eine »exkludierende« versus eine »inkludierende« bzw. eine »distanzierende« versus eine »empathische«, da sie einerseits die ironische Tonlage der dekonstruktivistischen Kritik (*post-development*) und andererseits diejenige eines ethnographischen Ansatzes widerspiegeln.

Tabelle 2: Zwei ironische Tonlagen

Ironie der Dekonstruktivistin	**Ironie der Ethnographin**
distanzierend exkludierend elitär »Entweder-oder«	empathisch inkludierend »anthropologisch« »Sowohl-als-auch«

Der Dekonstruktivismus des *post-development* praktiziert eine exkludierende, elitäre Form der Ironie, die sich über die beobachteten Akteurinnen stellt. Es handelt sich um »Distanzierungstechniken, mit deren Hilfe sich Menschen in die Sonderzone Theorie versetzen« (Sloterdijk 2010, 126). Wohlgemerkt, diese Distanzierungsgeste bezieht sich auf die Entwicklungsma-

schine und die in ihr arbeitenden Expertinnen, nicht auf die von Entwicklungsprogrammen betroffenen Menschen in den »Empfängerländern«, denen als Opfer der Maschine eine wichtige Rolle im theoretischen Skript zukommt. Aus der »kritischen« Distanz lässt sich recht leicht über die »Maschine« und deren hegemonialen Diskurs klagen. Diese »distanzierte« Ironie lebt vom Gestus der Hermeneutik des Verdachts und vom Habitus der »kritischen Akademikerin« – sie bleibt dem überlegenen Wissen der Kritikerin und ihrer Kolleginnen vorbehalten. Kapoor (2017, 2666) nennt dies eine »cold critique« und paraphrasiert damit Ferguson selbst, der seine Form der Kritik als »cold-blooded operation« bezeichnet (Ferguson 1990, xvi), als Operation am lebenden Organ. Diese »cold-blooded operation« dient Ferguson dazu, die innere Funktionsweise des Organs – hier: der Entwicklungsmaschine – zu verstehen.

Demgegenüber möchte ich für eine bescheidenere, stärker empathische ironische Haltung plädieren, die mit einer »wärmeren« Tonlage operiert. Kenneth Burke (1941) nennt diese inkludierende, empathische Form eine »bescheidene« Ironie: »wahre Ironie […], Ironie, die wirklich das Attribut ›bescheiden‹ rechtfertigt, stellt sich nicht über den Feind« (Burke 1941, 434), denn sie beruht auf einem Gefühl grundlegender Verwandtschaft mit dem Feind (ebd., 435). Die Ethnographin interessiert sich für die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit sozialer Praxis – auch für die »Torheit und Schurkereien« (ebd.) –, die integrale Motive für Weisheit und Tugend sein können, ohne diese Praxis zugleich moralisch bewerten zu wollen. Diese Haltung schwingt in Clifford Geertz' Begriff der *anthropological irony* mit – einer Ironie, die sensibel für die Parodien der Kommunikation ist, insbesondere, wenn unterschiedliche Denkmuster im Entwicklungskontext aufeinandertreffen (vgl. Long 2001, Olivier de Sardan 2005). Dieses ironische Verhältnis überbrückt die »radikale Asymmetrie« (Geertz) zwischen Ethnographin und Informantin und färbt die Situation der Feldforschung »mit diesem sehr speziellen moralischen Ton […], den ich als ironisch empfinde« (Geertz 1968, 149).

Dieser ironische Blick auf die Sachen selbst erlaubt eine hermeneutische »Beirrung« (Gadamer 1960, 252, vgl. Verne 2012, 192, Verne/Doevenspeck 2014, 13). Es ist eine Ironie, die unsere (Vor-)Annahmen dessen, was andere Individuen tun, immer wieder in Frage stellt, weil sie zulässt, dass die eigenen Erwartungen davon überrascht werden, was andere Individuen *eigentlich* tun. Eine solche ironische Haltung erfordert »phantasievolles Einfühlungsvermögen« und »eine dichte Beschreibung des Idiosynkratischen« (Rorty 1992, 158 bzw. 161). In dieser Form von Ironie kommt ein »geographischer Takt« als ein

Gespür dafür zum Tragen, »etwas Ungesagtes, Abwesendes, aber Wichtiges in einer angemessenen Form zur Anwesenheit zu bringen« (Zahnen 2011, 56).

Der geographische Takt der Ironie macht ganz spezifische methodologische Anstrengungen erforderlich, die Gerd Spittler in den Begriff der »dichten Teilnahme« gefasst hat. Interpretative Dichte ergibt sich für Spittler aus sozialer Nähe und gemeinsamem Erleben (Spittler 2001, 12). Für die Ethnographie der Entwicklung wurde diese »dichte Teilnahme« meist in Form einer *participant ethnography* (Mosse 2005) verwirklicht: Ethnographinnen wurden als Beraterinnen und Expertinnen selbst im Entwicklungsapparat tätig und gewannen ihre interpretative Dichte in kritischer Distanz zu dieser eigenen Arbeit. Die ethischen Fallstricke, die sich daraus ergeben, zugleich im Apparat und dennoch außerhalb zu stehen, hat Mosse sehr selbstkritisch reflektiert (Mosse 2006).

Dichte Teilnahme lebt von der produktiven Spannung zwischen Kritik auf der einen Seite, und Einbindung bzw. moralischer Verpflichtung auf der anderen (Fernandez 2001, Steinmüller 2011, 34). Die mit dieser Haltung verbundene Form von Ironie bezeichnet Kenneth Burke als dialogisch (Burke 1941), denn sie benötigt mindestens zwei Sichtweisen als Bedingung ihrer Möglichkeit. Die latente Spannung, die durch Differenz hervorgebracht wird, fordert geradezu den Versuch, (mindestens) zwei Sichtweisen anzuerkennen. Diese Ironie lässt sich von einem »Sowohl-als-auch« leiten – und erkennt die produktive Spannung, die sich in den Ironien des Alltags und dessen Eigensinn versteckt. Sie erfordert ein »Dazwischen«, das Vermitteln zwischen Eigenem und Anderem, zwischen Praxis und Theorie (Husseini de Araújo/Kersting 2012, 144). Damit wird die Ironikerin zugleich zu einer »Übenden«, zum über sich selbst hinausgehenden, lernenden Wesen (Sloterdijk 2009b), denn die Beirrung bezieht sich nicht nur auf das Forschungsobjekt bzw. die Subjekte im Entwicklungsapparat, sondern auch auf die Subjektivität der Ethnographin.

Nimmt man diesen ironischen Takt als dialogische Übung ernst, sollten wir vielleicht neue Fragen formulieren, die über die bisherigen ethnographischen Arbeiten hinausgehen: Fragen nach dem »Warum«; Fragen, die ohne (implizite) Moralisierung auskommen und dennoch die Frage nach moralischer Motivierung stellen. Fragen wie diese: Warum bleiben in einem moralisch so aufgeladenen Feld wie der Entwicklungshilfe die Widersprüche zwischen moralisch hochstehenden Zielen und der ambivalenten Alltagspraxis so persistent? Warum geben so viele Expertinnen, aber auch Aktivistinnen, trotz dieser Widersprüchlichkeiten und im Wissen darum das Projekt »Entwick-

lung« nicht auf? Für dieses »Warum« haben aber weder die Diskurstheoretikerin noch die an Latour geschulte Ethnographin ein Gespür. Ihnen fehlt das dafür erforderliche hermeneutische Sensorium – sie können dieses »Warum« nicht erfassen bzw. begreiflich machen.

Was tun? Ironie, Melancholie, Zynismus

Die dekonstruktivistische Tonlage hat die durchaus wichtige Kritik des *post-development* am globalen Entwicklungsapparat zu einer Form von Hyperkritik werden lassen, die sich in ihrer eigenen Moralisierung verliert. Zwar bleibt die Kritik des *post-development* unverzichtbar, um die Mythen der entwicklungspolitischen Rechthaberei (Macamo 2014, 488) und der institutionalisierten Besserwisserei (Lepenies 2009, 33) aufzudecken. Doch scheint mir, dass die Kunst, recht zu behalten, nicht nur bei den Entwicklungspraktikerinnen, sondern auch bei einigen poststrukturalistischen Theoretikerinnen sehr ausgeprägt ist. Diese Rechthaberei beruht auf dem Gestus einer externen Kritik, die sich über die Normen der kritisierten Entwicklungsmaschine stellt. Dies erlaubt der Kritikerin, die unterschiedlichen »Mythen« (Macamo 2014, 496ff.), die die Arbeit des Entwicklungsapparates antreiben, als »bösartig« (Esteva 1991, 76) zu denunzieren. Und auch Rechthaberinnen haben ja meist zumindest teilweise recht.

Paul Gilroy (2005, 99) bezeichnet das Bewusstwerden des »Verlusts einer Allmachtsphantasie« als postkoloniale Melancholie. Diese postkoloniale Melancholie scheint auch den Entwicklungsapparat heimzusuchen. Melancholie als »resignative Utopie« und als »Enttäuschung an der Wirklichkeit« kann den Kern der Reflexion in sich tragen, aber anders als der Ideologieverdacht läuft der Vorwurf der Melancholie »auf leisen Sohlen« (Lepenies 1969, 7). Melancholie ist »nicht blanke Verzweiflung, eher Distanzierung« schreibt György Konrád (1999, 904). Die melancholische Disposition kann jedoch in Zynismus übergehen: Die Zynikerin ist die »Grenzfall-Melancholiker[in], [die ihre] depressiven Symptome unter Kontrolle halten und einigermaßen arbeitstüchtig bleiben kann«, schreibt Peter Sloterdijk in *Kritik der zynischen Vernunft* (Sloterdijk 1983, 36). Zynismus sei das »aufgeklärte falsche Bewusstsein« (ebd., 37). Dieses aufgeklärte falsche Bewusstsein handle gegen besseres Wissen – »seine Falschheit ist reflexiv gefedert« (ebd., 38), aber Sachzwänge und Selbsterhaltungstriebe hielten die Zynikerin arbeitsfähig.

Unter den Praktikerinnen im Entwicklungsapparat finden wir viele Grenzfall-Melancholikerinnen, deren Zynismus Coggins in »The Development Set« humoristisch aufspießt. Sein Gedicht erzählt von den aufgeklärt-abgeklärt-zynischen Macherinnen, die sich hinter einer »Fassade professioneller Tüchtigkeit« (Rauch 1993, 250) verbergen und die abends beim Bier mächtig auspacken können über die Sinnlosigkeit und Verlogenheit des eigenen Tuns – um am nächsten Morgen wieder aufzustehen und die Geschäfte des Entwicklungsapparates zu besorgen. Die aufgeklärten Zynikerinnen »durchschauen ideologische Anmaßungen und formulieren bewusst Kritik [...]. Und doch (und das ist der Punkt) ergreifen die selben Leute Maßnahmen, als ob sie es nicht wüssten, als ob sie sich von dieser Ideologie täuschen ließen, als ob diese Ideologie real wäre« (Navaro-Yashin 2002, 159f.). Die Unschuld ist unwiederbringlich verloren. Sloterdijks aufgeklärte Zynikerin weiß, dass sie Teil einer Maschine ist und setzt doch ihre Arbeit fort: »Wir müssen doch etwas tun!«, sagte die Expertin zu Tania Li (2007, 2).

Die dekonstruierende Kritikerin, die der Praktikerin Boshaftigkeit vorwirft und deshalb die Arbeit im Entwicklungsapparates grundsätzlich verurteilt, muss dennoch darauf vertrauen, dass ihre Kritik am Entwicklungsapparat ohne Folgen bleibt (Eriksson Baaz 2005). Zur Bestätigung ihrer Theorie braucht die Kritikerin geradezu die Planerin, Managerin und Expertin, die sich scheinbar in ihren Zynismen verfängt und auch gegen eigene Überzeugungen und wider besseres Wissen die Maschine bedient. Anders ausgedrückt: Die kritische Dekonstruktivistin endet als professionelle Pessimistin (Lund 2010, 22): »[Die Systeme] verfangen sich [...] in ihren selbst gestellten Fallen und jeder Versuch rettender Rationalität verstärkt nur diesen unabänderlichen Entwicklungspfad« (Willke 1996, 322). Von diesem Arrangement profitieren beide Seiten: Beide können in ihren jeweiligen »Maschinen« oder »Feldern« (Bourdieu) ihrer Arbeit nachgehen – die Praktikerin im Entwicklungsapparat, die Kritikerin in der akademischen »Maschine« der Theorieproduktion – und sich weitgehend ignorieren.

Dieses Arrangement führt lediglich zu einer Festigung der Zwickmühlen des aufgeklärten Zynismus – Kritikerin und Praktikerin erhalten ihre jeweilige »Arbeitsfähigkeit« (Sloterdijk 1983, 37) in gegenseitiger Symbiose aufrecht. Diese Symbiose überlässt der Kritikerin die Position eines *A-priori*-Zynismus, der *im Vorhinein* weiß, dass das Scheitern vorprogrammiert ist: Der globale Entwicklungsapparat könne gar nicht anders, als an den Widersprüchlichkeiten der Interventionspraxis zu »scheitern« und doch die Maschine »erfolgreich« weiter zu bedienen. Die »cold-blooded« Ironie des *post-development*

fordert den harten Schnitt und orientiert sich an einem »Entweder-oder« – und fordert Schließungen und Verneinung (Steinmüller 2011, 35). Die Kritik des *post-development* läuft auf einen Ausstieg aus der Maschine hinaus.

Ganz ähnlich plädiert Peter Sloterdijk als Antidot gegen den Zynismus der Planerin für eine Ethik des (Unter-)Lassens – ein Nichteingreifen und Geschehenlassen. Sloterdijks »kynische« Disposition vollzieht den Ausstieg aus der Maschine und deren Ridikülisierung durch Ironie und Sarkasmus (vgl. Žižek 1989, 29). Damit befriedigt Sloterdijk eine selbstbezügliche ästhetische Disposition, die im Zynismus die Leitkategorie einer »Phänomenologie des Ungeistes« (Niehues-Pröbsting 1988, 8) versteht. Diesem Ungeist, einer geistig-moralischen Paralyse, stellt Sloterdijk den Kynismus als Antidot entgegen. Die Position der Kynikerin läuft »auf nichts anderes heraus als auf die Ablehnung eines jeden konkreten politischen Engagements in der Welt oder mit der Welt, die ihn umgibt« (Geuss [2002] 2013, 52) – hier: in der Welt der sogenannten Entwicklungsmaschine.

Gegen diesen *A-priori*-Zynismus habe ich eine Form von ironischer Haltung und immanenter Kritik vorgeschlagen, die versucht, die Widersprüchlichkeiten auszuhalten. Dieser ironischen Haltung ist ein Moment des Zauderns eingeschrieben. Zaudern, schreibt Joseph Vogl, erfordere »eine idiosynkratische Genauigkeit, eine Idiosynkrasie gegen die Festigkeit von Weltlagen, gegen die Unwiderruflichkeit von Urteilen, gegen die Endgültigkeit von Lösungen, gegen die Bestimmtheit von Konsequenzen, gegen die Dauer von Gesetzmässigkeiten« (Vogl 2008, 109). Diese zaudernde Ironie ist »eine Form, ein Zeigen, das sich in seinem Vollzug nicht zur inhaltlichen Aussage eines Urteils verdichten darf« (Düttmann 2004, 73). Sie zaudert, vorschnell moralische Urteile zu fällen. Diese Form von Ironie tendiert eher zu einem »Sowohl-als-auch«, zu dialogischer Offenheit und einer produktiven, hermeneutischen Spannung zwischen Kritik und moralischem Engagement in dem »System«, das Objekt ihrer Kritik ist. Ironie als immanente Kritik steht dann in keinem Gegensatz zu Formen von Solidarität (im Sinne eines distanzierten Belächelns), sondern ist vielfach in solche eingebunden (vgl. Rorty 1992).

Auch Foucaults Ironie ist subtiler, als Fernandez' Begriff der »Ironie der strukturellen Reproduktion« es vermuten lässt. Fernandez bezieht sich, wie auch Fergusons und Escobars Arbeiten, auf den Foucault von *Überwachen und Strafen* (1976). In seinen späten Vorlesungen am *Collège de France* schlägt Foucault jedoch einen anderen Ton an: So feiert er in seiner letzten Vorlesung am *Collège de France* (Foucault [1983/84] 2010) zwar die antiken Kynikerinnen, die sich zum »wahren Leben« zwingen, um andere zu provozieren, aufzurütteln

und die Heucheleien überkommener Wege zu sprengen, wie ich ausführlich im *zweiten Kapitel* »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« dargelegt habe. Zugleich besteht er jedoch darauf, dass die Sorge um sich »keine einsame Übung, sondern eine gesellschaftliche Praxis war und sogar eine Aufforderung zur richtigen Regierung der Menschen. [...] Gerade dadurch wird die Sorge um sich zur Sorge um die Welt« (Gros 2010, 457f.). Foucault versteht die Kynikerin (als Kritikerin) gerade nicht als Aussteigerin aus der »Maschine«. Zugleich müssen wir uns die Zynikerin (in der Praxis), wie Sisyphos, »als glücklichen Menschen vorstellen« (Camus 2004, 160).

In der Tat bleiben trotz aller dekonstruktivistischen Grundsatzkritik weiterhin viele Menschen im globalen Entwicklungsapparat aktiv, die sich progressiv verstehen und emanzipatorische Ansätze in den Niederungen der Praxis der EZA verankern wollen. Wie Sisyphos versuchen sie, aus den Absurditäten der globalen Ungerechtigkeiten eine »Sisyphosarbeit« herauszudestillieren, die ihrem Aktivismus Sinn verleiht. Am Beispiel der Popularisierung partizipativer Methoden in der EZA der 1990er Jahre wird dies im folgenden Kapitel aufgezeigt werden. *Handing over the stick*, nannte diesen Ansatz Robert Chambers, der dafür den Begriff *Participatory Learning and Action* (PLA) prägte (Chambers 1994). Linker Aktionismus wird dabei in eine institutionelle Form gegossen und über den Hebel der EZA-Gelder zum Mainstream; er hält aber rhetorisch an der emanzipatorischen Tonlage fest, um den eigenen Machtanspruch zu verschleiern.

Only playing with beans?

»Nun partizipiert mal schön!« (Rauch)

»Subpolitik« ist der Ort, so Ulrich Beck, an dem die Grenze zwischen Politik und Nichtpolitik verschwindet. Die Orte der Entscheidung sind nicht mehr in den politischen Institutionen zu finden: »Subpolitik unterscheidet sich von Politik [dadurch], dass […] auch Akteure außerhalb des politischen und korporatistischen Systems auf der Bühne der Gesellschaftsgestaltung auftreten« (Beck 1993, 162). In ihrer Entgrenzung durchdringt und hinterfragt Subpolitik das hierarchische System der institutionellen Politik und schränkt seine Handlungsmöglichkeiten ein: »Politik ist nicht länger der Ort oder auch nur der zentrale Ort, an dem über die Gestaltung der gesellschaftlichen Zukunft entschieden wird« (Beck 1986, 371). Beck versteht Subpolitik als *Erfindung des Politischen* (1993) – als eine aus dem Untergrund der Lebenswelt entstehende (aktivistische) Politik sozialer Bewegungen. An den Orten der Subpolitik finde dadurch eine *Entgrenzung* des Politischen statt: Für Beck ist die gesellschaftliche Formierung von Subpolitik Anzeichen einer neuen alltagspraktischen politischen Kultur einer reflexiven Demokratisierung.

Diese Idee von Subpolitik inspiriert sich als emanzipatorisch verstehende Aktivistinnen, Planerinnen und Politikerinnen und wird von diesen in eine institutionalisierte Form gegossen. Subpolitik wird »simuliert« in unterschiedlichsten »partizipativen« Formaten: Die »Bürgerinitiative« oder auch der »Runde Tisch« – Inbegriff einer von unten entstehenden, sich schrittweise institutionalisierenden Subpolitik – als Formen spontanen Protestes werden umgeformt in »von oben« initiierte Formate, um die »da unten« in die regionalpolitische Planung zu integrieren. Die Entwicklungszusammenarbeit (EZA) ist hier oft *Avantgarde* gewesen, ist doch EZA ein emanzipatorisches Projekt *avant la lettre*. Seit den späten 1970er Jahren hatte sich eine Reihe emanzipatorisch gefärbter Projektansätze unter Nichtregierungsorganisatio-

nen (NRO) gebildet. Stichworte waren *local self-help, empowerment, ownership* und *partnership*. Diese Projekte verstanden sich als »Subpolitik« – jenseits staatlicher Bevormundung.[1] Je ratloser die staatliche EZA angesichts ausbleibender Entwicklungserfolge wurde, desto stärker griff sie jedoch genau diese Ansätze aus der NRO-Welt auf. So stieg »Partizipation« in den 1990er Jahren in der EZA zu einer Art Orthodoxie auf (Cooke/Kothari 2001, 1).

»Klingt gut, wäre da nicht […]«, so kommentiert Theo Rauch (1996, 20) schon früh die fast unbegrenzte Begeisterung für diesen Ansatz unter EZA-Expertinnen in jener Zeit: »diese pädagogisch gemeinte Anleitung zu ›Ownership‹ und ›Empowerment‹ [mutet] erst einmal als entmündigende Zwangsmaßnahme an«. In gewisser Weise sehen wir hier die »Ironie der strukturellen Reproduktion« in neuen Kleidern: Nicht mehr von oben verordnete Programme mit modernistischem Anspruch, wie sie noch James Ferguson kritisiert hatte, sondern simulierte Graswurzelprojekte reproduzieren einen kosmopolitischen Apparat, nun aber mit emanzipatorischer statt modernisierungstheoretischer Tonlage – jener Apparat, der aus dem Scheitern der eigenen Projekte seine weiterhin erforderliche Präsenz legitimiert (Li 2007, Venugopal 2018). Am Werk ist kein modernistischer Planungsjargon, sondern emanzipatorische »Anleitung« (Rauch). Diese emanzipatorische Anleitung wird in der Form eines »lokalen« Konsenses als vermeintlich »unpolitisch« verbrämt, obwohl sich darin ein kosmopolitischer Elitendiskurs reproduziert, der sich lokal angepasste Kleider verpasst, um nicht so aufzufallen. Das ist, vielleicht, die List des Sisyphos.

Klingt eben doch nicht so gut. In diesem Kapitel werde ich diese verschleierte Machtübernahme emanzipatorischer Planerinnen problematisieren. In Anlehnung an Chantal Mouffe, die Becks Begriff der Politik als postpolitisch kritisiert (Mouffe 2005), könnte man argumentieren, dass »Partizipation« (als »simulierte« Subpolitik) eine Form von Postpolitik darstellt, die die Unterscheidung von Freund und Feind – und damit eine fundamentale, ontologische Kategorie des Politischen – aufweicht, indem sie den Konsensus zur zentralen Logik des Politischen macht. Das Paradox liegt darin, dass simulierte Postpolitik genau damit die Machtfrage stellt und sich selbst zum neuen Souverän erklärt. Die List des Sisyphos liegt darin, dass die selbstlose Arbeit

1 In der EZA wurde jedoch nicht explizit auf Becks Begriff der »Subpolitik« Bezug genommen (die dieser aus seiner soziologischen Analyse reflexiver Modernisierung in den demokratischen Wohlstandsgesellschaften Europas abgeleitet und nicht auf Entwicklungsprobleme in Afrika oder Asien ausgedehnt hat).

der Expertinnen an der Emanzipation deren Machtanspruch verbrämt. Simulierte Subpolitik verschiebt die Machtfrage in einen Raum des Konsenses als Ort der Entscheidung. Konsens wird zum Ausnahmezustand, in dem die »Norm«, die »Ordnung« und die »Gesetze« – also das, was wir als die institutionalisierte Politik (die staatliche Ordnung) ansehen – zwar bestehen (bleiben), aber nicht zur Anwendung kommen und andere Handlungen, hier die Konsensbildung, die nicht den Stellenwert von Gesetzen oder traditionellen Normen besitzt, deren Kraft gewinnen und sie temporär ersetzen.

Partizipation als Tyrannei?

Only playing with beans? – diese Frage stellen Christoph Backhaus und Rukman Wagachi 1995 in einem Beitrag, als *Participation Learning and Action* (PLA) in der staatlichen EZA ganz groß in Mode kam (Backhaus/Wagachchi 1995). Zwei Punkte werden hier subtil miteinander in Verbindung gebracht. Zum einen geht es um einen Fetisch partizipativer Workshops, die unter dem Label »PLA« abgehalten wurden: Dabei ging es um die Idee, in Planungsworkshops in abgelegenen ländlichen Regionen sollten nur solche Materialien zur Visualisierung eingesetzt werden, die lokal verfügbar seien (meist seien dies Bohnen, Stöckchen und Steine gewesen). Damit hätten die lokalen Lebensumstände ernst genommen werden sollen: only playing *with beans*. Zugleich steht die Frage im Raum, ob diese Planungsworkshops ernst zu nehmen seien: spielen die Planerinnen nur – *only playing* with beans? Oder werden hier doch ernsthafte Dinge verhandelt, z.B. die Zuteilung von EZA-Ressourcen. Backhaus und Wagachchi beziehen ihren Titel zudem darauf, dass sich viele Workshopteilnehmerinnen in Sri Lanka, wo sie arbeiteten, nicht ernst genommen fühlten, als sie mit Stöckchen und Steinchen hantieren sollten, um Planungsergebnisse darzustellen.

Die Frage *Only playing with beans?* zeigt, dass es sich bei PLA um ein Beispiel für die *Simulierung* von Subpolitik handelt. Die Erfinderinnen – alles kritische, linke Akademikerinnen im Umfeld des *Institute of Development Studies* (IDS) in Brighton – verfolgten durchaus subversive Absichten: PLA sollte eine Verschiebung der gesellschaftlichen Machtbereiche ermöglichen und EZA herausführen aus den politischen Institutionen des postkolonialen Staates und der bestehenden hierarchischen kulturellen Ordnungen – hin zu gesellschaftlichen Gruppen und Bewegungen der »Zivilgesellschaft« (vgl. Geiser 2007). PLA wurde in den 1990er Jahren bei vielen EZA-Organisationen popu-

lär, da es als eine effektive Antwort auf die wenig erfolgreiche regionale Entwicklungsplanung der letzten 20 Jahre gesehen wurde (Chambers 1994). PLA sollte helfen, Entwicklungsprojekte näher an den Bedürfnissen der Betroffenen zu planen. Durch Partizipation sollte die ländliche Bevölkerung politisch aktiviert werden, eigene Rechte einfordern und auf ihre Bedürfnisse hinweisen (Nelson/Wright 1995). Planerinnen und Aktivistinnen sollten moderieren und Ermöglichungsräume aufzeigen, statt selbst zu planen.

Subpolitik wird hier in einem klar begrenzten raumzeitlichen Container simuliert: in Form eines zeitlich und räumlich geschlossenen Workshops, meist in mehrtägigen Veranstaltungen, an denen die Bevölkerung eines ganzen Dorfes beteiligt wird. Neben Veranstaltungen für die ganze Bevölkerung werden auch Sitzungen mit einzelnen sozialen Gruppen abgehalten, um deren spezifische Sicht aufnehmen und in die Plenumsveranstaltungen einbringen zu können. Externe Planerinnen sollen als Moderatorinnen die gleichberechtigte Teilnahme aller Beteiligten durch spezielle Visualisierungs- und Moderationsmethoden gewährleisten – mithilfe der sogenannten PLA *Toolbox* (mit ihren *beans* ...). Am Ende dieses Verfahrens steht idealerweise eine Problemanalyse mit Umsetzungsplänen, die von der ganzen Dorfgemeinschaft getragen und unterstützt wird. Dies, so lautet eine der impliziten Annahmen von PLA, intensiviere das Gefühl von *ownership* unter den Betroffenen, da sie die so geplanten Projekte als ihre eigenen wahrnehmen würden. Dadurch erhofft man sich eine größere Nachhaltigkeit von Projekten, eine größere Beteiligung an der Umsetzung und eine bessere Angepasstheit an die lokalen sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen.

In die allgemeine Euphorie, die mit dem Partizipationsboom verbunden war, platzte 2001 ein Buch mit dem provokativen Titel *Participation – The New Tyranny?*, das Theorie und Praxis von PLA einer grundlegenden Kritik unterzieht (Cooke/Kothari 2001). Cooke und Kothari betrachten PLA (und andere in der EZA praktizierte Partizipationsmoden und -diskurse) als illegitime, ungerechte Ausübung von Macht. Dies bezeichnen sie als »Tyrannei«, die sich in drei Weisen formiere (Cooke/Kothari 2001, 7-8): Erstens könne die Macht externer Moderatorinnen zu einer *Tyrannei der Entscheidungsfindung* mutieren, wenn sie Entscheidungsfindungsprozesse in ihrem Sinne beeinflusse und kanalisiere. Zweitens führe interner Gruppenzwang oft zu einer *Tyrannei der Gruppe* mit der Folge, dass die Interessen der Mächtigen und Einflussreichen perpetuiert würden. Drittens seien viele PLA-Verfahren durch eine zu mechanistische Anwendung des ausgefeilten PLA-Methodenbaukastens geprägt.

Dies führe zu einer *Tyrannei der Methode*, da ein enges Methodenkorsett entstehe, das die Artikulation lokaler Bedürfnisse nur unzureichend anrege.

Tatsächlich sind diese Kritikpunkte sowohl in der Theorie (Kapoor 2002, 2005, Leeuwis 2000, Williams 2004) als auch in der Praxis (Alff et al. 1998, Korf 2002, Kühl 1998, Rauch 1996) detailliert bestätigt worden. Die schnelle Verbreitung der Methode hatte in der Durchführung oft zu fragwürdigen Praktiken geführt. So zeigte sich zum Beispiel, dass es vielen Entwicklungsexpertinnen, NGO-Aktivistinnen und lokalen Bürokratinnen schwerfiel, ihre eigene Rolle umzudeuten und ihre kulturelle Überheblichkeit zu überwinden, die sich aufgrund von Kasten- oder Klassenzugehörigkeit in ihren alltäglichen Habitus eingeschlichen hatte. Auch zeitigten die Prozesse und Ergebnisse vieler PLA-Workshops nur wieder konventionelle Projektvorschläge und *shopping lists*, die sich an dem orientierten, was die lokale Bevölkerung mit »Entwicklung« in Verbindung brachte, also dem, was ihr von lokalen Bürokratinnen und NGO-Aktivistinnen seit langem suggeriert worden war. In anderen Fällen entpuppte sich PLA letztlich als ein Verfahren zur Legitimierung von Elitenentscheidungen.

Ein grundlegendes Problem stellte sich mit der Frage der Breitenwirksamkeit. Sollte Partizipation auf einzelne »Projektinseln« beschränkt, also eine *Ausnahme*erscheinung bleiben? Oder sollte es eine Standardmethode der ländlichen Entwicklungsplanung werden und damit möglichst vielen Menschen und Gemeinden zugutekommen? Hier eröffnet sich ein Spannungsfeld, denn eine auf Ermächtigung abzielende Partizipationsmethode, als die PLA insbesondere in ihrer Gründungsperiode verstanden wurde, lässt sich schwerlich als ein staatliches Planungsverfahren verordnen, durch das eben diese bürokratische Ordnung und ihre Macht potenziell herausfordert würden – nichts anderes würde die Ermächtigung bislang Stimmloser und deren Teilhabe an der Macht letztendlich bedeuten. Insgesamt bleibt deshalb die Bilanz partizipativer Ansätze in der EZA ambivalent: Zwar haben partizipative Prozesse auf lokaler Ebene erst die Notwendigkeit und die Möglichkeit demonstriert, die lokale Bevölkerung an Entwicklung zu beteiligen (Hickey/Mohan 2004, Williams 2004), doch haben sich in den Niederungen der Praxis auch die Grenzen partizipativer Planungsmethoden gezeigt.

Ort der Entscheidung

Das Kernproblem, auf das der Tyranneivorwurf hinausläuft, ist die Legitimationsfrage: Wie können wir beurteilen, ob und wann eine Entscheidung aus einem partizipativen Prozess legitim (bzw. legitimiert) ist? Zwei Gründe sprechen meines Erachtens dafür, dass sich ein PLA-Verfahren einer besonders kritischen Prüfung stellen muss. Erstens ist PLA ein *Ausnahme*verfahren, das bestehende institutionalisierte Entscheidungsverfahren *ersetzt*. Konventionelle Gremien, die in institutionalisierten Verfahren zur Anwendung kommen, zum Beispiel das Gemeindeparlament in einem Dorf in Brandenburg oder der Ältestenrat eines *Chiefs* in Ghana, besitzen bereits eine Legitimität zur Entscheidungsfindung. Im Falle demokratischer Parlamente speist sich die rechtfertigende Macht (bzw. die praxeologische Legitimation) aus (Wahl-)Verfahren – eingebettet in eine verfassungsrechtliche Ordnung. Im Falle traditioneller Autoritäten, wie eines ghanaischen *Chiefs*, leitet sich diese Legitimität genealogisch von familiärer Herkunft ab.

Dass diese Verfahren bereits bestehen und praktiziert werden, sagt noch nichts über ihre Gerechtigkeit oder Angemessenheit aus. Doch beziehen sie faktische Legitimation aus der Genealogie der sozialen Praktiken der Herrschaftsausübung und ihrer Verfahren. PLA hingegen kommt in dieses politische Feld als etwas, das bislang noch nicht vorhanden war, als ein externer Verfahrensvorschlag zur Generierung von Legitimation kollektiver Entscheidungen. PLA muss deshalb die Quellen seiner Legitimation explizit und gegenüber den vorhandenen Verfahren als überlegen ausweisen. Dieser Legitimationsdruck wird noch durch den Tatbestand verschärft, dass PLA oft als Verfahren angewendet wird, um substantielle finanzielle Ressourcen der EZA in den ländlichen Raum zu kanalisieren, die die Entwicklung ländlicher Kommunen signifikant beeinflussen.

Legitimation kann in einem Verfahren entweder über den Prozess oder das Resultat hergestellt werden. Da simulierte Subpolitik oft in einem Kontext stattfindet, in dem immer weniger Einigkeit über »Fakten« und Ergebnisse der Politik erzielt werden kann, gewinnen prozedurale und diskursive Rationalitäten an Bedeutung (Conrad 1997). Legitimation speist sich dann aus dem Verfahren. PLA stellt Legitimität durch Konsens her. PLA ist als ein offenes Forum konzipiert, in dem potenziell alle Betroffenen in die Problemanalyse und Entscheidungsfindung eingebunden werden. Grundidee des offenen Forums ist, dass Deliberation, also der herrschaftsfreie Diskurs gleichberechtigter Diskurspartnerinnen, zu einem Konsens führt – also zu einer Entscheidung

(darüber, was die zentralen Probleme sind, und mit welchen Aktionen sie überwunden werden können). Entscheidungsfindung im Konsens wird über die Praktik des herrschaftsfreien Diskurses legitimiert, entsprechend des diskursethischen Konzepts von Jürgen Habermas (1991), obwohl dieser Bezug in der Literatur zu partizipativen Planungsmethoden in der EZA kaum expliziert wird (vgl. kritisch dazu: Kapoor 2002, Leeuwis 2000, 937). Für Habermas ist der herrschaftsfreie Diskurs, also der Prozess der Deliberation, ausschlaggebend für die Gerechtigkeit und Legitimität eines Verfahrens und damit auch seines Ergebnisses (Habermas 1994).

Implizit liegt bei PLA jedoch ein Paradox in der Entscheidungsfindung vor: PLA verinnerlicht zwei Logiken, die sich widersprechen. Ich möchte sie die Kant'sche und die Hegel'sche Logik nennen (vgl. Korf 2007b, 264). Auf der einen Seite soll PLA gerade die lokal verdichteten Bedürfnisse, Erfahrungen und Deutungen in ihrer historischen Gewordenheit »zur Sprache bringen« – es geht gerade nicht um die Überstülpung westlicher Vorstellungen und Vorschläge. Dies möchte ich die Hegel'sche Logik nennen, da sie sich auf ein lokales, historisch gewordenes kollektives Subjekt (»die Dorfgemeinschaft«) bezieht. Dieses historisch gewordene kollektive Subjekt soll jedoch durch das Ideal einer universalistischen Methode konstituiert werden. Hier kommt eine Kant'sche Logik zum Tragen. Das Spannungsfeld ergibt sich daraus, dass auf der einen Seite mit einer partikularistischen Logik der Legitimität argumentiert wird, aber dafür ein universalistisch begründetes Verfahren (Diskursethik) in Anwendung gebracht wird.

Schon für sich genommen weisen beide Logiken grundlegende Probleme auf: Im Falle der Hegel'schen Logik handelt es sich um einen naturalistischen Fehlschluss, da aus der historischen Gewordenheit auch die normative Gewünschtheit abgeleitet wird. Doch lässt sich aus einem Ist-Zustand nicht zwingend dessen Normativität ableiten – nicht alles, was ist, sollte auch sein. So rügt schon David Hume im dritten Buch seines *Treatise of Human Nature* ([1740] 1978, Book III,I.1) den unvermittelten Übergang von beschreibenden Sätzen, die eine Tatsache feststellen, zu solchen, die eine Sollensvorschrift machen. Für Letztere seien Gründe anzugeben, allein Fakten (in diesem Fall die historische Gewordenheit) zu Normen zu erklären, reiche nicht aus. Entscheidungen, die ein historisch gewordenes kollektives Subjekt (eine Dorfgemeinschaft) fällt, müssen deshalb nicht notwendigerweise gerecht und legitim sein, nur weil sie in einem historisch gewordenen Legitimationsverfahren, z.B. unter der genealogisch gerechtfertigten Häuptlingsherrschaft, entstanden sind. Gegen diese normative Kraft des Faktischen wendet sich der

Ansatz simulierter Subpolitik, indem er der Legitimation durch Genealogie diejenige durch Verfahren entgegensetzt. Diese folgt dem Prinzip nach jedoch Kant, und nicht Hegel.

Tabelle 3: Spannungsfeld von Hegel'scher und Kant'scher Logik

Hegel'sche Logik	**Kant'sche Logik**
Partikularistische Logik der historischen Gewordenheit des kollektiven Subjekts Gefahr: naturalistischer Fehlschluss	Universalistisches Ideal des herrschaftsfreien Diskurses Gefahr: deliberative Lücke

Die Kant'sche Logik der Diskursethik bzw. das Konzept des herrschaftsfreien Diskurses ist ein normatives Ideal. In der realen Welt können wir dieses Ideal anstreben, aber in praktischen politischen Diskussionen werden nicht nur rational begründete Argumente ausgetauscht, vielmehr spielen auch Emotionen, Einschüchterungen, Demagogie und Begeisterungsfähigkeit ihre Rollen (Walzer 1999) – und vor allem Macht. Es besteht die Gefahr einer deliberativen Lücke: Das Verfahren hält nicht, was es verspricht, da es durch Machteffekte verzerrt wird. Das Konzept von PLA sieht in der Moderatorin und in den Visualisierungsmethoden das Instrument, um sich dem Ideal des herrschaftsfreien Diskurses anzunähern (Kapoor 2002, Leeuwis 2000). Doch wer setzt die Agenda? Wer beteiligt sich am Diskurs? Wer kann sich überhaupt die Zeit nehmen, an einem Workshop teilzunehmen? (Vgl. Agarwal 2001, Korf 2002, Mosse 2001) Die Planungsinstrumente des PLA-Baukastens reichen offensichtlich nicht aus, einen herrschaftsfreien Diskurs herzustellen (Cooke/Kothari 2001, Leeuwis 2000, Kapoor 2002). Auch stellt sich die Frage, ob das Konzept des herrschaftsfreien, offenen Diskurses in allen Gesellschaften als angemessene Methode der Entscheidungsfindung anerkannt ist, oder ob es sich um einen Eurozentrismus handelt, der ein im Westen anerkanntes, normatives Prinzip universalisiert (vgl. Kapoor 2002).

Ein postpolitischer Ausnahmezustand?

In ihrer Streitschrift *On the Political* (2005) kritisiert Chantal Mouffe die Problematik einer konsensus-orientierten, auf Deliberation abzielenden Subpolitik als post-politische Aspiration. Sie kritisiert insbesondere Becks Beob-

achtungen zur Neuorientierung des Politischen. Für Beck ergibt sich aus der zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft die Möglichkeit, das Politische neu zu erfinden, und zwar als eine Politik, die sich vom Entweder-oder-Schema (entweder links oder rechts, entweder Kapitalismus oder Sozialismus) verabschiedet (Beck 1993). Dieses Neue des Politischen findet sich für Beck in der Subpolitik, die sich außerhalb der institutionalisierten Politik abspielt. Mouffe sieht in Becks Vorschlägen eine gefährliche Tendenz zur Postpolitik. *Post*politisch deshalb, weil Beck aus ihrer Sicht die grundlegende ontologische Dimension des Politischen verkennt: den Antagonismus der Freund-Feind-Unterscheidung.

Mouffe greift hier in einem nicht unproblematischen Schritt auf Carl Schmitt zurück. Schmitt hatte geschrieben: »Die spezifisch politische Unterscheidung […] ist die Unterscheidung von Freund und Feind« (Schmitt [1932] 2003, 26). Mouffe übernimmt diese ontologische Setzung Schmitts – und wie sie tun dies viele radikale Demokratietheoretikerinnen. Für Mouffe besteht in der vermeintlich postpolitischen Aspiration die Gefahr, dass durch das Bedürfnis nach rationaler Konsensus-Bildung die Freund-Feind-Unterscheidung tabuisiert werde, die das Politische ontologisch begründe, und dass damit das Politische an sich marginalisiert werde. Nur über Unterscheidungen von »wir« und »sie« sei Identitätsbildung möglich. Durch postpolitische Konsensverfahren werde diese Unterscheidung unterlaufen, doch könne man das Denken im Freund-Feind-Schema letztlich nicht verhindern. In der postpolitischen Aspiration würden, so Mouffe, moralisierende Freund-Feind-Unterscheidungen getroffen, die zum Ausschluss bestimmter Gruppen führten und dadurch erst zu verschärften gesellschaftlichen Antagonismen beitrügen, was sich zum Beispiel im Anwachsen des Rechtspopulismus in Europa zeige (Mouffe 2005, 69f.). Stattdessen sei es notwendig, die Freund-Feind-Unterscheidung zuzulassen und durch *agonistische* Verfahren zu bündeln und zu kanalisieren. Chantal Mouffe plädiert deshalb für eine »kämpferische« Politik, die die agonistische Auseinandersetzung zwischen »uns« und »ihnen« zulässt, jedoch in gezähmte Bahnen lenkt.

Die ontologische Positionierung radikaler Demokratietheorie, die in der kritischen Geographie auf so viel Sympathie trifft, definiert *a priori*, wo der Ort des Politischen sein *sollte* – und lädt diesen damit moralisch auf. Bei Chantal Mouffe oder auch Jacques Rancière führt die begriffliche Unterscheidung von Politik und dem Politischen (Mouffe 2005) bzw. von Polizei und Politik (Rancière 2002, 33ff.) zu einem antiliberalen Affekt (gegen Theorien liberaler Demokratie oder auch der Deliberation) und einem antiinstitutionellen Blick,

der das Politische *außerhalb* staatlicher Institutionen verortet. Dieser Ort des Politischen als außerordentliches Ereignis einer »Subpolitik« positioniert sich außerhalb der alltäglichen politischen Praktiken (und fühlt sich ihnen gegenüber moralisch überlegen) und versteht sich als subversiv. Damit verbunden ist eine empirische Vorliebe für soziale Protest- und Bürgerbewegungen – für die marginalen »Gegenorte« jenseits des politischen Mainstreams, die mittels spezifischer Ereignisse bestehende politische und gesellschaftliche Muster und Verfahren stören, irritieren oder destabilisieren (vgl. kritisch dazu: Barnett 2004, Barnett/Bridge 2012, Featherstone/Korf 2012, Korf 2009).

Doch ist diese subversive Position nicht eigentlich auch – liest man Mouffe *contra* Mouffe – »postpolitisch«, da sie alles, was gemeinhin als »politisch« behandelt wird, *moralisch* abwertet und damit ausgrenzt? Dieses Paradox im Innern der radikalen Demokratietheorie zeigt sich besonders deutlich in der Zwitterform *simulierter* Subpolitik. Hier wird »das Politische« außerhalb der Politik in *postpolitische* Formen der Deliberation gegossen. In der simulierten Subpolitik wird der Konsens zum Ort des Politischen. In ihrem Affekt gegen Habermas, der auch in der kritischen Geographie weit verbreitet ist (dazu: Barnett 2017), wendet sich Mouffe gegen dessen Idee eines »herrschaftsfreien Diskurses« und gegen Verfahren der Deliberation und denunziert diese als postpolitisch. Dabei handelt es sich vermutlich um ein Missverständnis, denn auch diese deliberativen Verfahren beanspruchen einen Raum des Politischen außerhalb der etablierten Institutionen der liberalen Demokratie, deren Machtstrukturen gerade über den deliberativen (»herrschaftsfreien«) Prozess umgangen werden sollen. Simulierte Subpolitik ist also *zugleich* politisch und postpolitisch: politisch, weil der herrschaftsfreie Diskurs außerhalb der »Politik« stattfinden soll; postpolitisch, weil der Konsens agonistischen Dynamiken entgegenläuft und zugleich abweichende Meinungen, die im Konsens nicht abgebildet werden, moralisch ausschließt.

Inwiefern betrifft dieses Paradox partizipative Planungsprozesse in der EZA (und darüber hinaus)? Planungsmethoden wie PLA sind eine Form simulierter Subpolitik, ein Verfahren, dass konsensbildende Entscheidungsfindung in der EZA institutionalisieren möchte. Sie formulieren eine postpolitische Aspiration. Damit wird »Entwicklung« und »EZA« aus dem Politischen ausgeklammert. PLA soll Politik als schmutziges Geschäft aus der EZA heraushalten – es ist eine emanzipatorisch verbrämte Version der *anti-politics machine* (Ferguson 1994). Die verschiedenen Instrumente und Prinzipien (Moderation, Visualisierung), die in PLA zur Anwendung kommen, sollen Entwicklung als einen Prozess vom Freund-Feind-Schema sozialer Antago-

nismen loslösen. PLA schafft einen politischen Ausnahmezustand, indem es einen politischen Raum jenseits der institutionalisierten Politik eröffnet. PLA ist insofern »politisch« im Sinne der »Postpolitik«, und damit gerade nicht das, was Carl Schmitt oder Chantal Moufffe als »das Politische« bezeichnen. Paradoxerweise erhält dadurch das Politische doch wieder Einzug in die Postpolitik der EZA, als *post*politischer Raum des Politischen – so wie die *anti-politics machine* politisch ist (vgl. dazu das *vierte Kapitel* »Formen der Kritik«).

PLA als Postpolitik schafft somit einen Ausnahmezustand, einen Zustand außerhalb der institutionalisierten Politik, in dem eine Entscheidung gefällt wird. Der Begriff »Ausnahme«, oder genauer »Ausnahmezustand«, wurde ursprünglich von Carl Schmitt mit dem Diktum geprägt: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt [1922] 2004, 13). Carl Schmitt war fasziniert von der Entscheidung als rechtssetzender Kraft im Ausnahmezustand. Was als letzte Maßnahme der staatlichen Ordnung erscheint, nämlich die Option, die gesamte Rechtsordnung aufzuheben, markiert für Schmitt den Ursprung aller Rechtsgeltung. Damit wird für Schmitt das Recht des Souveräns im Ausnahmezustand begründet, als nicht begründbar, sondern nur qua Entscheidung geltungsfähig. In diesem Sinne könnte man PLA als einen raumzeitlichen Container des Ausnahmezustands ansehen, der durch die dezisionistische Dynamik des Verfahrens zur rechtssetzenden Kraft wird. Die deliberative Rhetorik emanzipatorischer Expertinnen suggeriert jedoch einen *post*politischen Raum, wohingegen Schmitt die Ausnahme als intensivsten Ausdruck der Freund-Feind-Logik des Politischen versteht.

Tabelle 4: Ausnahmezustand (AZ)

Carl Schmitt	**Giorgio Agamben**
AZ = Ereignis (des Rechts) Dezision (Entscheidung)	AZ = topologische Figur Ununterscheidbarkeit

In Abgrenzung zu Carl Schmitt betont Giorgio Agamben die *Ununterscheidbarkeit* von Ausnahmezustand und Regel (vgl. Tabelle 2): Der Ausnahmezustand wird zur Regel. Giorgio Agamben definiert den Ausnahmezustand als »einen Zustand des Gesetzes, in dem die Norm zwar gilt, aber nicht angewendet wird (weil sie keine ›Kraft‹ hat) und auf der anderen Seite Handlungen, die nicht den Stellenwert von Gesetzen haben, deren Kraft gewinnen« (Agamben 2004a, 49). Agamben formuliert hier das Paradox,

dass im Ausnahmezustand eine Ineffektivität des Gesetzes wirksam ist – eine passive Aktivität, eine Wirkung ohne Wirkkraft. Während für Schmitt der Ausnahmezustand als Ereignis des Rechts noch im Recht verortet ist, verwischen für Agamben Gewalt und Gerechtigkeit *im Inneren* des Rechts. Für Agamben ist der Ausnahmezustand eine topologische Figur und durchdringt das Recht: »Der Ausnahmezustand ist demnach nicht so sehr eine raumzeitliche Aufhebung als vielmehr eine topologische Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen, ineinander übergehen« (Agamben 2002a, 48).

Konsens, PLA und »Partizipation« sind, was Giorgio Agamben als die »Schwelle der Ordnung« bezeichnet – der Ursprung, der Ort, an dem die Ordnung konstituiert wird. Partizipation wird insofern zu einem Ausnahmezustand, als der PLA-Workshop ein Ort ist, an dem die Ordnung (die institutionalisierte Politik) aufgehoben und *temporär* außer Kraft gesetzt wird. So werden Projekte nicht mehr im Ältestenrat eines ghanaischen *Chiefs*, in der Runde der Klanältesten in Somalia oder im Gemeindeparlament in Deutschland verhandelt, sondern im politischen Raum der Deliberation, der durch PLA hergestellt wird. Zwar können in diesem Raum auch die Akteurinnen der konventionellen Ordnung, zum Beispiel der *Chief*, die Bürgermeisterin oder die Gemeinderätin teilnehmen, doch werden die Verfahrensregeln und der Prozess von auswärtigen Akteurinnen, den PLA-Moderatorinnen, gesteuert. Somit wird der PLA-Workshop zum Ort, an dem die Ordnung dasjenige berührt, was nicht mehr zur Ordnung gehört. Der PLA-Workshop ist der Ort, an dem sich »lokale« Gesellschaften und ihre Ordnung mit der Welt der EZA treffen.

In der Interventionspraxis bleibt der PLA-Workshop nicht ein temporärer Container des Ausnahmezustands in einer Art Projektinsel. Vielmehr werden partizipative Methoden permanent – immer wieder – durch- und aufgeführt, wodurch sich eine neue Ordnung performativ konstituiert: der permanente Ausnahmezustand der EZA, der viele Empfängerländer in Afrika und Asien durchdringt und traditionelle Autoritäten und Verfahren unterminiert. PLA als Ausnahme bleibt nicht auf ein temporäres Ereignis beschränkt, das einmalig die bestehende Ordnung aufhebt (und sie danach wieder einsetzt). »Partizipation« wird zur *topologischen* Figur, zur Beziehungsform (vgl. Geulen 2005, 73). »Partizipation« als permanente Ausnahme verwischt die Freund-Feind-Schemata der bestehenden Ordnung – und verhindert so die agonistische Auseinandersetzung, die Chantal Mouffe für den grundlegenden Bestandteil des Politischen hält – bzw. schließt den Agonismus aus dem postpolitischen

Raum der partizipativen Planung aus. PLA erklärt somit einen »postpolitischen« Ausnahmezustand.

Freilich finden wir in vielen Einsatzgebieten von EZA – neben den traditionellen (z.B. *Chief*), den postkolonialen, staatlichen (z.B. gewählte Dorfparlamente) und den neuen, technokratischen Entscheidungsforen (z.B. PLA) – noch ganz andere, gewaltorientierte Formen von »Subpolitik«, die sich in gewaltoffenen Räumen (Elwert 1997) von Bürgerkriegen oder im Kontext von Bandenkriminalität entwickeln. Diese schaffen ganz andere »Ausnahmezustände« als die EZA. Auch in diesen gewaltoffenen Räumen wird die bestehende Ordnung suspendiert – doch nicht durch eine Aufweichung des Freund-Feind-Schemas, sondern durch dessen gewaltsame Instrumentalisierung und Intensivierung. In einem solchen Kontext verliert PLA ihre postpolitische Unschuld.

Dies wurde mir vor Augen geführt, als ich vor vielen Jahren an einem PLA-Workshop in Sri Lankas Bürgerkriegsgebiet teilnahm. Eine Gruppe von lokalen Verwaltungsangestellten und NRO-Mitarbeitenden fuhr in ein von den *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE) kontrolliertes Gebiet, um in einem abgelegenen und extrem armen Dorf einen PLA-Workshop durchzuführen. Geplant war eine Bestandsaufnahme der Situation und die Identifizierung möglicher Entwicklungsinterventionen, um die Ernährungssicherung der lokalen Bevölkerung zu verbessern. Zu diesem Zeitpunkt wusste das Planungsteam wenig über die Situation in den »*uncleared areas*«, die unter Kontrolle der Rebellen stand. Kaum war das Planungsteam mit seinen weißen Jeeps im Dorf angekommen, wurde es schon von einem Boten des lokalen Rebellenkommandanten empfangen und an einen abgelegenen Ort gerufen. So setzte sich der Fahrzeugtross wieder in Bewegung und quälte sich durch enge Pfade seinen Weg zum angegebenen Ort. Dort angekommen, erklärte der Kommandant dem Team, dass er selbst am besten wisse, was die Menschen in dem Dorf und überhaupt in seinem Gebiet bräuchten. Es sei deshalb nicht notwendig, mit der dortigen Bevölkerung einen Workshop abzuhalten. Das sei vielmehr Zeitverschwendung – für das Team ebenso wie für die Bevölkerung.

Es kam zu einer längeren Diskussion, deren genauen Wortlaut ich leider nicht folgen konnte. Plötzlich flüsterte mir ein Kollege zu, wir könnten jetzt doch ins Dorf fahren und unseren Workshop durchführen. Der Kommandant habe sein Einvernehmen gegeben. Nach dem etwas einschüchternden Empfang kam diese Nachricht etwas überraschend. Wieso ließ der Kommandant die Planungsgruppe doch ins Dorf gehen und ihren Workshop durchführen? Fragen konnten wir ihn damals nicht. Meine Interpretation der damaligen

Situation ist (vgl. Korf 2006b, 57f.): Er hatte Bedenken bekommen, das Team könnte einfach abziehen, ohne die anvisierten Projekte durchzuführen. Das wollte der Kommandant dann doch nicht riskieren: die Hilfsgelder nicht zu bekommen. Aber er hatte mit seiner Vorladung zugleich klargemacht, wer der Chef ist: dass in seinem Territorium keine Projekte gegen seinen Willen geplant werden könnten. Was diese Anekdote aufzeigt, ist, dass hier Fragen der Souveränität verhandelt wurden: Wer hat das Sagen? Wer kann entscheiden, welche Projekte in einem Dorf umgesetzt werden, selbst wenn das Geld von außen kommt? Der Rebellenkommandant hatte also sofort verstanden, dass es bei PLA nicht nur um »*only playing* with beans« ging, sondern um die Frage: Wer ist der Souverän (wer entscheidet)?

Wie subversiv ist »Partizipation«?

In der achten These über den Begriff der Geschichte schreibt Walter Benjamin, dass »der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist« (Benjamin 1977, 254). Benjamin erkennt im Bestehenden selbst das Monopol der Legalität, der Wahrheit, des Rechts, dessen Gewaltcharakter sich in den »Ausnahmezuständen« (der Weimarer Republik und des Dritten Reiches) zeige. In gewisser Weise versucht auch EZA mit ihrem *will to improve* (Li 2007) einen Ausnahmezustand herbeizuführen, der über die legalistische oder genealogische Konstruktion von Legitimation und Recht in postkolonialen Staaten mit ihren hybriden Herrschaftsstrukturen hinausgeht. EZA als simulierte Subpolitik postuliert damit neue, emanzipatorische Räume für das Politische, die durch deliberative Techniken einen *postpolitischen* Ausnahmezustand herstellen. Es entsteht ein alternativer Ort der Entscheidung – mit erhofftem emanzipatorischem und transformatorischem Effekt (*empowerment*). Walter Benjamin geht es jedoch um die Herbeiführung eines *wirklichen* Ausnahmezustands als eines revolutionären Akts (Marcuse 1965, 100), nicht als eines technokratischen Akts simulierter Subpolitik.

PLA und EZA sind nicht revolutionär, sondern vermischen sich mit der bestehenden Ordnung, da sie Subpolitik ja nur simulieren. Der PLA-Workshop wird somit nicht zum wirklichen Ausnahmezustand, wie ihn Benjamin versteht, sondern zum Ort, an dem die bestehende Ordnung temporär suspendiert wird. Aber die postpolitische Semantik (Deliberation), mit der der Ausnahmezustand ausgerufen wird, macht PLA zu einer *anti-politics machine*, wie James Ferguson es nennt: zu einer kosmopolitisch moderierten Konsensord-

nung, die aber mit der Politik postkolonialer Gesellschaften verstrickt bleibt. PLA schafft Räume der Entscheidungsfindung außerhalb der bestehenden Ordnung, doch bleiben diese Räume an die bestehende Ordnung rückgebunden: EZA generiert den Ausnahmezustand, der dann zum Ursprung einer bürokratisierten Ordnung wird, die Ausnahme und Regel vermischt. Die Ausnahme wird permanent – als EZA – und vermischt sich mit der bestehenden Ordnung lokaler Politik. EZA und Nicht-EZA-Welt werden ununterscheidbar, jedoch in einer Welt, in der »das Politische« verloren gegangen ist zugunsten einer sich als progressiv verstehenden Expertokratie, die selbst im aktivistischen Modus einer simulierten Subpolitik agiert.

Das Problem mit der simulierten Subpolitik liegt deshalb nicht nur im individuellen Versagen progressiver Expertinnen und Aktivistinnen – in herablassendem Paternalismus (Kapoor 2002) und pädagogischer Bevormundung (Rauch 1996). Das Problem ist strukturell: Eine sich als progressiv und emanzipatorisch verstehende kosmopolitische Expertokratie versucht über die Errichtung eines deliberativen Raums, als dessen Schiedsrichterin sie sich etabliert (Wer darf teilnehmen? Wer darf reden? Usw.), in Strukturen postkolonialer Gesellschaften einzugreifen. »Herrschaftsfreier Diskurs« mutiert zu einem Instrument der Herrschaft, zuerst im Kleinen (den Projektinselchen), doch mit dem Anspruch, simulierte Subpolitik zum Mainstream zu machen, im Fachjargon: »Breitenwirksamkeit« zu erzielen. Der Moralismus dieser Orthodoxie (»Partizipation kann doch nicht falsch sein […]«) verhinderte lange einen ungetrübten Blick auf die Absurditäten im Projektalltag, wie sie Theo Rauch (1996) so pointiert skizziert , der die »manipulative Vernunft« (Musto 1987) postpolitischer Expertokratie aufzeigt, die ihre emanzipatorischen Visionen in postkolonialen Gesellschaften ausprobieren, wie in einer Art Labor progressiver Politik.

Aber haben wir hier auf theoretischer Ebene nicht mit Kanonen (Agamben, Mouffe, Schmitt) auf Spatzen (PLA) geschossen? Ist PLA nicht eine *anti-politics machine en miniature*? Warum sollten wir uns groß aufregen über die Projektinselchen sich emanzipatorisch berufen fühlender progressiver EZA-Expertinnen und NRO-Aktivistinnen, die in geschützten Projektkontexten Subpolitik simulieren, aber damit kaum flächendeckend Wirksamkeit erzielen, noch die politischen Machtgefüge postkolonialer Staaten ernsthaft erschüttern? *Die also eigentlich gescheitert sind*? Genau in diesem Scheitern aber kommt die »Ironie der strukturellen Reproduktion« (Fernandez) der *anti-politics machine* zum Vorschein: Das Scheitern legitimiert nur wieder die nächste moralisch notwendige Intervention (vgl. Li 2007, Mosse 2005, Venu-

gopal 2018), die im Namen eines moralischen Imperativs (Armut beseitigen!) einen Beitrag zur weiteren Ausbreitung des globalen Entwicklungsapparates leistet.

Die moralische Dringlichkeit, die Probleme der Unterentwicklung zu beseitigen, der Handlungsdruck, der daraus entsteht, lässt und treibt die Expertokratie an, Projekte als permanente Inseln der Außerordentlichkeit, der Simulation einer besseren Welt, voranzutreiben. »Gerechtigkeit wartet nicht«, schreibt Jacques Derrida (1991, 53f., Hervorhebungen im Original): »Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, *unmittelbar* erforderlich, [...] der Augenblick der *Entscheidung* [...] stets ein endlicher Augenblick der Dringlichkeit und Überstürzung.« Derrida, nennt dies die Dringlichkeit, die den Horizont des Wissens versperrt. Auch der Raum der Deliberation untersteht dieser Dringlichkeit, schlussendlich eine Entscheidung zu treffen. Deshalb wohnt »jedem Entscheidungs-Ereignis [...] das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne« (Derrida 1991, 50f.). Gegen diese Art Drang, als Aktivistin oder Planerin »etwas Außerordentliches als Ereignis zustande zu bringen«, hat Bazon Brock das »Motiv der Selbstfesselung« (Brock 2010, 149 bzw. 157) gestellt: »Souverän ist nur noch, wer den Normalzustand garantiert« (ebd., 149). Gegen die Hybris der Aktivistin, der Planerin oder der Expertin, die das Außerordentliche, den Ausnahmezustand, den Drang zur Entscheidung zur Normalität macht, besteht Brock darauf, dass »Souveränität in der Herstellung des Nicht-Ereignisses« (ebd., 154) zu sehen sei.

Geographie des Ernstfalls

Kafkaeske Geographien

»Als Anton B. morgens das Haus verließ, war er bereits dreimal registriert« – mit diesen semantischen Anleihen bei Kafka eröffnet der Soziologe Wolfgang Sofsky (2007, 7) seine *Verteidigung des Privaten*. Ilija Trojanow und Juli Zeh beginnen ihren Warnruf vor dem *Angriff auf die Freiheit* mit einer ganz ähnlichen Semantik: »Wie jeden morgen rufen Sie ihre privaten E-Mails ab. Die sind schon überprüft worden – nicht nur von Ihrem Viren-Scanner« (Trojanow/Zeh 2009, 7). So beschreiben Ilija Trojanow und Juli Zeh schon vor vielen Jahren den *Angriff auf die Freiheit* als zunehmende Versicherheitlichung unseres Alltagslebens – eine Versicherheitlichung, zu der wir aus Angst getrieben werden: Aus Angst vor *Un*sicherheit, vor terroristischen Anschlägen, Kriminalisierung unserer Gesellschaft, Überfremdung, globalen Bedrohungslagen fügen wir uns, so heißt es im Untertitel ihres Pamphlets, dem »Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und [dem] Abbau bürgerlicher Rechte«. Was Sofsky, Trojanow, Zeh – und mit ihnen viele andere engagierte Intellektuelle[1] – schon seit einiger Zeit brandmarken, hat auch heute nichts von seiner Aktualität verloren. Man denke nur an die Diskussionen über die Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie (vgl. dazu das nächste Kapitel).

Was wie das berühmte Foucault'sche Panoptikum erscheint, ist für Wolfgang Sofsky, Ilija Trojanow und Juli Zeh schon vor einiger Zeit Wirklichkeit geworden. Nicht nur in den USA; nein, auch in der Bundesrepublik. Die Äußerungen von Sofsky, Trojanow und Zeh sind als Appell *gegen* einen Prozess

1 Vgl. dazu auch Heribert Prantl (2008), einflussreicher Leitartikler der *Süddeutschen Zeitung*, oder das Buch des Publizisten Albrecht von Lucke (2009), die ungefähr zeitgleich erschienen.

der *Versicherheitlichung* immer breiterer gesellschaftlicher Räume und Problembereiche zu verstehen, vom Terrorismus, über Migration bis zum Klimawandel oder zur Pandemiebekämpfung. Versicherheitlichung (*securitization*) bezeichnet den gesellschaftlichen Prozess, durch den spezifische politische Probleme im öffentlichen Diskurs als ein Sicherheitsproblem definiert werden. Peter Sloterdijk gibt etwa zur selben Zeit zu Protokoll, wir seien zu »Sicherheitsuntertanen« geworden, die in einer »sekuritären Gesellschaft« lebten.[2] Jener gesellschaftliche Diskurs sieht allein im starken Staat einen Bürgen der Sicherheit.[3] Nicht umsonst gibt es den Begriff von »Vater Staat« (wobei auch hier immer die Ambivalenz der Vaterrolle zwischen Schutz und Einengung mitgedacht werden muss).

Die einflussreiche Kopenhagener Schule in den *security studies* um Ole Wæver (1995, 47-86) bezeichnet mit *securitization* (Versicherheitlichung) diskursive Rahmungen bestimmter Phänomene als existentielle Bedrohung einer Gesellschaft, eines Staates oder einer Staatengemeinschaft (Buzan et al. 1998). Einer existentiellen Bedrohung könne nicht durch »Dienst nach Vorschrift« begegnet werden; »normale« strafrechtliche, polizeiliche und politische Maßnahmen reichten nicht aus, um sie zu kontrollieren, einzudämmen oder abzuwehren. Phänomene, die *securitized* sind, erforderten *außer*gewöhnliche Maßnahmen, den Ausnahmezustand, die Aussetzung »normaler« Gesetze, die zwar das Individuum schützten, doch gerade damit das Kollektiv bedrohten. So entstehe die Ernstfalldynamik von Versicherheitlichung, die in den Politikwissenschaften breit rezipiert und debattiert wird, insbesondere auch im Kontext des »Kriegs gegen den Terror« (vgl. Buzan et al. 1998, Neocleous 2008, Wæver 1995, Wæver/Buzan 2007).[4]

---

2 Peter Sloterdijk im Interview mit der ZEIT vom 21.12.2008.

3 Es ist nicht überraschend, dass Carl Schmitt ([1938] 1982), auf den wir in diesem Beitrag noch mehrfach zurückkommen werden, ein Buch zu Thomas Hobbes geschrieben hat. Doch ging es Hobbes in seiner Vertragstheorie normativ gesprochen um die Etablierung einer freiheitssichernden Ordnungsmacht im Chaos, die die existentielle Freiheit erst ermöglicht.

4 Die politikwissenschaftliche Debatte hält nur verzögert Eingang in die (deutschsprachige) Politische Geographie, obwohl es vielfältige Überschneidungspunkte mit den *critical geopolitics* gibt (Hagmann 2010), vgl. hierzu aber ein Themenheft der *Geographica Helvetica* (Korf/Ossenbrügge 2010), das verschiedene Gesellschaftsräume der Versicherheitlichung kartiert. Ohne explizit auf den Begriff der Versicherheitlichung einzugehen, haben Schriften aus der *critical geopolitics* jedoch schon seit längerem ähnliche Argumente vorgebracht: Klassisch ist die Kritik an geopolitischen Leitbildern, wie Huntingtons *clash of civilizations* und Fukuyamas *End of History*, und deren *geogra-*

Versicherheitlichungsdiskurse knüpfen an Debatten um die Entgrenzung von Gefahren (Beck 1986, 2007), die Entstaatlichung von Kriegen (Münkler 2002) und die juristische und politische Diskussion um die Auflösung von innerer und äußerer Sicherheit (Prantl 2008, Van Ooyen 2007) an. Neben diesen räumlichen Semantiken – in denen es um Ein-, Ab- und Ausgrenzen von Objekten, Subjekten, aber auch von Geltungsbereichen oder Wirkungsräumen von Regeln, Gesetzen und Normen geht – enthält Versicherheitlichung auch eine spezifische Zeitgeographie: Die Bedrohung liegt in der Zukunft, doch macht diese Zukunft, die es vielleicht gar nicht geben wird, da es sich lediglich um eine potenzielle handelt, konkretes Handeln in der Jetztzeit erforderlich: Maßnahmen der Vorsorge und der Vorsicht (Anderson 2010a) antizipieren den potenziellen Ernstfall, der jederzeit eintreten könnte, und halten dadurch den rechtlichen Ausnahmezustand in der Schwebe.

In diesem Kapitel soll ein Aspekt dieser Debatte genauer diskutiert werden: Versicherheitlichung ist nicht ohne den Ernstfall zu denken. Der Ernstfall wird durch Versicherheitlichungsdiskurse ja erst konstruiert, indem bestimmte potenzielle Situationen als Sicherheitsproblem, als Bedrohung erfasst werden. Daraufhin wird der angenommene oder deklarierte Ernstfall zunehmend als »Ausnahmezustand« rechtlich zu fassen versucht, da dieser Bedrohungslage mit »normalen« Mitteln nur unzureichend zu begegnen sei. Der Ernstfall ist immer schon potenziell gegeben, der Ausnahmezustand latent anwesend. Ich werde die Rationalitäten dieses Ernstfalldenkens am Beispiel einer staatsrechtlichen Debatte aus Deutschland veranschaulichen, in der im Kontext des «Kriegs gegen den Terror» die These aufgestellt wurde, der liberal-demokratische Verfassungsstaat müsse zur Selbstbehauptung gegen die terroristische Gefahr den Ernstfall juridisch (und damit auch poli-

---

phical imaginations (Gregory 2004), die bestimmte geopolitische Konstellationen, wie den Krieg gegen den Terrorismus, diskursiv stützen und legitimieren (vgl. Dodds 2007, Gregory 2004, Lossau 2000, Ó Tuathail/Dalby 1998, Reuber/Wolkersdorfer 2003). Gemeinsam ist *critical geopolitics* und *securitization studies* ein gewisser Fokus auf Elitendiskurse, obwohl dies auch Gegenstand interner Kritik ist (Müller/Reuber 2008). Den *critical geopolitics* – die teilweise auch von den *postcolonial studies* beeinflusst sind (vgl. Lossau 2000) – geht es dabei vor allem um die räumlichen Semantiken und imaginativen Geographien (Said 1978) dieser Leitbilder. Die politikwissenschaftliche Versicherheitlichungsdebatte konzentriert sich hingegen stärker auf die westlichen Sicherheitspraktiken und ihre Machtlogiken sowie die Sprechakte der Versicherheitlichung, ohne deren räumliche Semantiken und ihre *geographical imaginations* explizit zu problematisieren (Hagmann 2010).

tisch) als Ausnahmezustand denken. Zwar liegt diese Diskussion schon etwas zurück, doch lassen sich an ihr einige Paradoxien des Ernstfalldenkens aufzeigen.

Dabei werden wir über das Paradox stolpern, dass auch die politischen und akademischen Kritikerinnen dieser Ernstfall- und Selbstbehauptungssemantik einem Dramatisierungsgestus erliegen. Er zeigt sich in den Äußerungen von Sofsky, Trojanow, Zeh und Sloterdijk, aber zum Teil auch im Duktus von *critical geopolitics* und *critical security studies* und konstituiert eine Art diskursiven (Gegen-)Ernstfall. Alarmismus ist nicht nur die Tonlage konservativer Staatsrechtler, sondern auch diejenige der Kritikerinnen. Alarmismus führt zur Moralisierung – und damit zur Disqualifikation anderslautender Positionen. Auch hier sind sich die Verfechterinnen eines starken Staates, der sich im Ausnahmezustand über das Recht hinwegsetzen solle, mit den Warnerinnen darin einig, das Politische nur als Ausnahmezustand denken zu können – in einem »permanenten Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard 2000, 105). Stattdessen möchte ich abschließend für eine skeptische Geographie plädieren, die die Geographie des Ernstfalls hinterfragt und für eine Verteidigung der Normalität plädiert.

Zur Geographie des Ernstfalls

Der *Geographie* des Ernstfalls zeigt sich in der politischen bzw. juridischen Figur des Ausnahmezustands. Carl Schmitt prägte den berühmten Satz, dass »souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« ([1922] 2004, 13). Wolfgang Sofsky schreibt dazu: »Im Ernstfall sind dem Staat alle Mittel recht […]. Der Souverän ist nicht mehr das Volk, sondern der Staat. Er ruft den Ausnahmezustand aus […]« (2005, 96). Damit bekommt die Macht des Staates im Ernstfall einen neuen, existentiellen Ernst, der juridisch als Ausnahmefall gefasst wird. Das Politische zeigt sich nicht im Normalfall, sondern in der Ausnahme, im Ernstfall, in der existentiellen Auseinandersetzung mit dem Feind.[5] Oder, wie es Sofsky formuliert: »Fern davon, ein Tatbestand an der Schwelle des Rechts zu sein, ist der Ausnahmezustand ein genuiner Akt poli-

5 Über das »Politische« vs. das »Rechtliche« und die notwendige, existentielle und selbstkonstituierende Feindidentifikation schreibt Carl Schmitt vor allem in *Der Begriff des Politischen* ([1932] 2003).

tischer Macht« (ebd.).[6] Schmitts Unterscheidung zwischen Legalität und Legitimität, zwischen Rechtssystem und legitimer Ordnung, verdeutlicht, dass für ihn die Rechtssetzung und -anwendung nur in Zeiten der Ruhe den Prinzipien der *rule of law* genügen können, in Krisenzeiten jedoch wird die Frage, was zu tun sei, zu einer Machtfrage – und wer diese Frage zu entscheiden weiß, sei der Souverän (vgl. Lembcke et al. 2009).

Der Ausnahmezustand an sich ist, wie der Name sagt, ein »Zustand«, eine Situation, ein Akt – die Aussetzung der rechtlichen Ordnung durch eine Macht, die durch diesen Akt zum Souverän wird. Doch hinter diesem »Zustand« steht eine Geographie der Angst vor einer Bedrohungslage und einem existentiellen Feind. Für Schmitt wird damit der Ernstfall zur Geburtsstunde des Politischen. Er schreibt: »Die spezifisch politische Unterscheidung […] ist die Unterscheidung zwischen Freund und Feind.« (Schmitt [1932] 2003, 23). Das Politische zeigt sich gerade in einer existentiell überspannten Situation. Zugleich bleibt der Ernstfall an eine spezifische Geographie des Rechts gebunden – eine Geographie des Rechts, die das Recht zwar im territorialen Container des Staates verortet, aber gleichwohl durch die Ausnahme einen »Zustand« außerhalb der oder jenseits der Rechtslogik, der Rechtsform schafft. Der Ausnahmezustand bedeutet eine Entgrenzung der Rechtslogik; gleichzeitig und paradoxerweise versuchen Juristinnen diesen Zustand wieder »ins« Recht zurückzuholen. Ein Recht jedoch, das diesen Ausnahmezustand »verrechtlicht«, verändert sich.

Beide Aspekte einer Geographie des Ernstfalls – die Geographie der Angst und die Geographie des Rechts – möchte ich in diesem Kapitel anhand einer staatsrechtlichen Debatte aus Deutschland veranschaulichen, die direkt an Carl Schmitts Konzept des Ausnahmezustands anschließt. In dieser Debatte, die zu Zeiten geführt wurde, als der »Krieg gegen den Terror« (in Afghanistan und Irak, aber zunehmend auch in Europa) virulent war, geht es um die Ein- und Abgrenzung der Ausnahme im Verfassungsstaat angesichts der sogenannten terroristischen Gefahr. Einige Staatsrechtler (es waren nur Männer …) fragen, nach welchen Regeln ein demokratischer Rechtsstaat im Ernstfall handeln und sich »behaupten« könne. Ich werde die diskursiven Logiken, ihre räumlichen (Ab-, Ent-, Ausgrenzung) und zeitlichen Semantiken (Ernstfall) analysieren, ebenso wie die normativ-rechtlichen Prämissen (Ernstfall,

6 Sofskys Argument klingt sehr schmittianisch. Im Übrigen ist Sofsky auch stilistisch Schmitt nicht unähnlich: Beiden geht es in gewisser Weise um einen ästhetisierenden Duktus ihres Schreibens, der oft auf Kosten begrifflicher Schärfe geht.

Selbstbehauptung). Diese staatsrechtliche Debatte wird als eine Manifestation von Versicherheitlichung in der deutschen Öffentlichkeit gelesen, sie ist an sich ein interessantes Fallbeispiel, auch im internationalen Vergleich, wegen der Bezüge zum Werk von Schmitt, die im deutschen Staatsrecht eine lange Genealogie aufweisen – und dies nicht nur auf »konservativer« Seite (Müller 2003).[7]

In der in diesem Kapitel untersuchten öffentlichen Debatte zum sogenannten Luftsicherheitsgesetz – das 2005 vom Deutschen Bundestag verabschiedet wurde und das 2006 aufgrund einiger umstrittener Passagen (es ging um das Recht des Staates, ein von Terroristen gekapertes Flugzeug abzuschießen) vom Bundesverfassungsgericht als grundgesetzwidrig zurückgewiesen wurde (vgl. Hannah 2014) – zeigt sich in verdichteter Form eine diskursive »Versicherheitlichung«, innerhalb derer der juristische Begriff des Ausnahmezustands eine Entgrenzung erfährt. Das Luftsicherheitsgesetz entstand als Antwort auf die Anschläge vom 11. September 2001 und sollte ähnliche terroristische Attentate in Zukunft verhindern. Das Bundesverfassungsgericht wies jedoch den entsprechenden Passus im Gesetz (§ 14 Abs. 3), der den Abschuss eines Flugzeugs, das »gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll«, als nicht mit der im Grundgesetz garantierten Menschenwürde vereinbar zurück.[8] Dieses Urteil wird von einigen Staatsrechtslehrerinnen heftig kritisiert: Es mache die liberale Demokratie unfähig, gegen ihre Feinde vorzugehen.

Was zunächst einmal als juristische Fachdebatte beginnt, entwickelt bald größere Wirkung im öffentlichen Diskurs, da sich diese Staatsrechtslehrer durch Medienbeiträge explizit an ein größeres Publikum wenden, um so die politische Diskussion zu beeinflussen. Politikerinnen greifen deren Argumente auf und beziehen sich teilweise explizit auf ihre Aussagen. Die Analyse dieser juristischen Fachdebatte ist besonders interessant, da sie in den öffentlichen Diskurs hineinwirkt. Zugleich ist die akademische Fachgeschichte des Staatsrechts noch stark nationalstaatlich geprägt (eben: *deutsche* Staatsrechtsdebatte) – und was den Begriff des Ausnahmezustands betrifft, durch den

7 Ein besonders prominentes Beispiel ist der der Sozialdemokratie zugerechnete ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, der als Schmitt-Schüler gilt; vgl. dazu den kürzlich veröffentlichten intensiven Briefwechsel zwischen Böckenförde und Schmitt (Mehring 2022).

8 Vgl. Bundesverfassungsgericht, Urteil des Ersten Senats 1 BvR 357/05 of 15.2.2006, www.bverfg.de/entscheidungen/rs20060215_1bvr035705.html.

Umstand gefärbt, dass dieser Begriff vom »Kronjuristen der Nazis« (Koenen 1995), Carl Schmitt, geprägt wurde, was die juristische Debatte in Deutschland mit einer ganz speziellen Tonlage färbt.[9]

Zur »Selbstbehauptung« des Rechtsstaats

Im Juli 2007 empfiehlt der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble in einem Interview mit der ZEIT explizit ein Buch des Kölner Staatsrechtlers Otto Depenheuer zur Lektüre.[10] In seiner umstrittenen Schrift über die *Selbstbehauptung des Rechtsstaates* identifiziert der Kölner Staatsrechtler Otto Depenheuer (2007) die nackte Gewalt des globalen Terrorismus als existentielle Krisensituation für die staatlich garantierte Rechtsordnung. Diese Gewalt

9 Leider geht es über diesen Beitrag – und auch die Kompetenz des Autors – hinaus, auch eine komparative Komponente einzubauen und ähnliche juristische Diskurse aus anderen nationalstaatlichen Kontexten vergleichend heranzuziehen. Grundlegend sind vor allem Arbeiten aus der angelsächsischen Geographie, wie sie sich, im Anschluss an Giorgio Agamben und über Agamben vermittelt, mit Bezug auf Carl Schmitt selbst (Elden 2009, 2010, Legg 2011), zum *war on terror*, zur militärischen Intervention in Afghanistan und im Irak herausgebildet haben – u.a. zur Kritik extra-legaler Praktiken der USA in Guantanamo Bay und Abu Ghraib (Ek 2006, Minca 2005, Gregory 2004, 2006), wobei diese Praktiken aber auch, im Sinne Agambens, als *Nomos* globaler Politik interpretiert werden (z.B. Minca 2007). Auch in Arbeiten der deutschsprachigen »Kritischen Geopolitik« werden Fragen zur Terrorabwehr angesichts der Beteiligung Deutschlands am *war on terror*, z.B. mit militärischem Engagement in Afghanistan, kritisch reflektiert, aber ohne Bezug auf juristische Debatten und deren öffentliche Wirkung (Reuber/Wolkersdorfer 2003, Schetter 2010). Auch wird die Rezeption von Carl Schmitt in der deutschsprachigen Geographie nur verzögert, und erst vermittelt über die anglophone Rezeption aufgegriffen (vgl. dazu Prinz/Schetter 2012). Nach Abfassung dieses Beitrags entstanden jedoch einige innovative Arbeiten in der deutschsprachigen Geographie, die sich mit der Geographie des Rechts »im Namen der Sicherheit« beschäftigen u.a. die ethnographischen Arbeiten zu Gerichtsprozessen von Sarah Klosterkamp (Klosterkamp/Reuber 2017, Klosterkamp 2021). Grundlegende Gedanken zu juristischen und geographischen Debatten formuliert Mathis Stock (Stock 2020). Diese Arbeiten konnten hier nicht mehr systematisch eingearbeitet werden.

10 Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble sagt im Interview mit der ZEIT vom 19. Juli 2007 als Antwort auf die Frage »Der Kampf gegen den Terror scheint den Rechtsstaat bis an seine Grenzen zu fordern – und darüber hinaus?« folgenden Satz: »Lesen Sie einmal das Buch Selbstbehauptung des deutschen Rechtsstaats von Otto Depenheuer, und verschaffen Sie sich einen aktuellen Stand zur Diskussion«.

sei ein Angriff auf die Normalität; sie erzeuge den Ernstfall. Doch der deutsche Rechtsstaat, so Depenheuer, sei diesem Ernstfall nicht gewachsen. Er habe sich in einem Verfassungsautismus einer konsumorientierten, postheroischen Gesellschaft verfangen. Die Verfassungsrichterinnen würden die existentielle Bedrohungslage nicht wahrnehmen – oder, noch schlimmer, seien in ihrem selbstreferentiellen Subsystem des Rechts verfangen, so Depenheuer in Luhmann'scher Semantik. Umso verärgerter kommentiert Depenheuer in seinem Traktat das Verfassungsgerichtsurteil zum Luftsicherheitsgesetz. In diesem Urteil wird das potenzielle präventive Bürgeropfer (der präventive Abschuss einer von Terroristen entführten Passagiermaschine) unter Hinweis auf die Menschenwürde abgelehnt. Für Depenheuer ist dieses Urteil ein Akt des Verfassungsautismus und eine Juridifizierung des Politischen – Zeichen einer Gesellschaft, die den existentiellen Ernstfall nicht zu denken bereit ist.

Depenheuers metaphysisches Traktat des Ernstfalls fügt sich in eine Genealogie der deutschen Staatsrechtslehre ein, die sich immer wieder auf Carl Schmitt bezieht.[11] Der Duktus existentieller Bedrohung des Staates, eine Kernlogik der Versicherheitlichung, ist bereits in Debatten über die Notstandsgesetzgebung 1968 und insbesondere als Reaktion auf den Terror der RAF in den 1970er Jahren Thema staatsrechtlicher Debatten: Josef Isensee fordert 1983 ein Grundrecht auf Sicherheit (Isensee 2008), Günther Jakobs (1985) beschreibt Tendenzen zur Entwicklung eines Feindstrafrechts (kritisch dazu: Stolleis 2007). Gemeinsam ist dieser Interpretationsschule ein essentialistisches Staatsverständnis, das den Staat als Souverän implizit über das Volk stellt. Christoph Möllers (2008) führt dies auf die Tradition des Staatsrechts im Kaiserreich zurück, in dem der Monarch als personifizierter Staat graduell domestiziert und ver*recht*licht worden sei – parlamentarische Kontrollgremien seien hierbei organisch aus dem vom Monarchen versinnbildlichten Staat entstanden. Dieses Staatsverständnis gipfelt in Carl Schmitts Diktum, für den Souveränität in der Entscheidung über den Ausnahmezustand zum Ausdruck kommt.

In diesem Denken wird der »heroischen« Tat des Souveräns der lähmende Effekt des Rechts im Ernstfall gegenübergestellt. Die Grundsorge dieses Denkens ist Folgende: »Im Ernstfall wäre der Staat […] handlungsunfähig« (Isensee 2008, 10), insbesondere wenn der von Depenheuer beklagte »Verfassungs-

---

11 Neben Depenheuer sind dies u.a. Isensee, Jakobs, Pawlik, als konservative Vertreter, aber auch der ehemalige Verfassungsrichter Böckenförde, der eher dem sozialdemokratischen Lager zugeordnet wird (siehe oben).

autismus«, um »innerhalb des Rechts« zu bleiben, für das Nichthandeln optiere.[12] Dieser Verfassungsautismus denke primär in der Kategorie der (Menschen-)Würde und der Abwehrrechte im Falle ihrer Verletzung. Doch stünden dem die Schutzpflicht und die Gefahrenabwehr entgegen, die im Ernstfall Taten notwendig machen könnten, die – unter Normalbedingungen – einen Rechtsverstoß bedeuteten. Josef Isensee kommt deshalb zum Schluss: »Das heutige Strafrecht ist nicht zugeschnitten auf die heutigen Tendenzen zur Entgrenzung der Gefahr, die Entstaatlichung des Krieges, die Auflösung der hergebrachten Unterschiede zwischen innerer und äußerer Sicherheit, Prävention und Repression« (ebd.). Es entspricht, so der Staatsrechtler Michael Pawlik, einem »wirklichkeitsenthobenen Rechtsstaatsideal« (Pawlik 2008).

Depenheuer, Isensee, Jakobs, Pawlik – vier einflussreiche deutsche Staatsrechtslehrer. Alle vier verorten im Gefahrenfall die Handlungsmacht des Staates *außerhalb* des Rechts – in einem diffusen Handlungsraum, der durch »den Staat« gefüllt werden solle. Sicherheit, so suggerieren diese *Staatsrechtsleerer*, sei nur ohne Rechtsstaat, ohne die Einhegung staatlicher Handlungsmacht im Verfassungsautismus (Isensee) zu haben. Damit stehen sie in der Tradition Carl Schmitts, der in der Entscheidung den Akt des Souveräns erkennt und in der Auseinandersetzung mit dem Feind den existentiellen Akt des Politischen. Gleichzeitig greifen sie jedoch auf juristische Denkfiguren zurück, wenn sie eine Situation als rechtfertigenden Notstand konstruieren, in dem das (Verfassungs-)Recht keine ausreichend handlungsleitenden Maßstäbe aufzeige. Deshalb müsse in dieser Situation dieses Recht – rechtlich legitimiert – außer Kraft gesetzt werden.

12 So lautet Isensees (2008) Interpretation des Verfassungsgerichtsurteils zum Luftsicherheitsgesetz von (vgl. aber auch Depenheuer 2007). Das Verfassungsgericht hatte das Luftsicherheitsgesetz, das einen präventiven Abschuss einer von Terroristen entführten Maschine ermöglicht hätte, als verfassungswidrig zurückgewiesen. Es handelt sich hier um das *staging* des »as if«-Events, wie Anderson (2010b) schreibt. Dies ist eine der Technologien, um das Ereignis des Terrors zu antizipieren.

Der Ernstfall in der postheroischen Gesellschaft

Carl Schmitt schreibt, dass der Ausnahmezustand das Wesen der staatlichen Macht offenbare: »Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme« (Schmitt [1922] 2004, 22). Normalität und Ernstfall werden zu zwei Aggregatzuständen staatlicher Existenzweise (Salomon 2008, 436). Im Ausnahmefall, so Depenheuer, erkennen wir die Grenze der Normierbarkeit: »Wo die Ausnahme beginnt, vermag die Regel der Normierbarkeit nicht mehr zu greifen. Die Tatbestandsmäßigkeit des positiven Rechts läuft leer, und die Souveränität der Tat tritt an ihre Stelle« (Depenheuer 2007, 40). Depenheuer stellt im Ernstfall die Tat als souveränen Akt gegen das Recht – Carl Schmitt schaut ihm über die Schulter. Wo im Ernstfall die nackte Gewalt droht, bedürfe es einer Ergänzung des Rechtsverständnisses: zwei unterschiedliche Rechtsregime würden notwendig: Bürgerrecht und Ausnahmerecht. Das Ausnahmerecht wiederum ist für Depenheuer »Feindrecht«. Und wieder greift Depenheuer auf Schmitt'sche Analysekategorien zurück: Schmitt schreibt, dass die »spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, die Unterscheidung von Freund und Feind [ist]«.[13] Dem grundgesetzlichen Rechtsstaat sei die Kategorie Feind jedoch fremd.

Das Feind(straf)recht ist ein präventives Recht, das der Gefahrenabwehr dient. Die Feindin ist die Antipodin der Bürgerin.[14] Die Bürgerin ist Rechtssubjekt, die Feindin steht außerhalb des Rechts. Depenheuer schreibt: »Es

---

13 Carl Schmitt schreibt: »Die Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdeckung und Feststellung der spezifischen politischen Kategorien gewonnen werden. Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbstständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden […]. Die spezifische politische Unterscheidung, auf welche sich politische Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind« ([1932] 2003, 26).

14 Die Staatsrechtslehrer, alles Männer, schreiben den Begriff »Bürger« nicht in einer gendersensiblen Form. Die Art, wie der Begriff des Bürgers in ihren Schriften verwendet wird, legt zugleich den Eindruck nahe, sie hätten vor allem den männlichen (und erwerbstätigen) Bürger im Blick, weniger jedoch die Bürgerin. Vermutlich deckt sich dies mit impliziten Bildern von Heldentum (Stichwort *post*heroische Gesellschaft und verweichlichtes Männertum).

gibt verfassungstheoretisch keine Basis, auf deren Grundlage der Staat seiner terroristischen Negation in Person etwas schuldet« (2007, 63). Das Feindrecht bedeutet eine Aufweichung der Grenze zwischen Strafrecht und polizeilicher Gefahrenabwehr sowie einen Übergang vom Tatstrafrecht zum *Täter*strafrecht (vgl. Jacobs 1985, 2004, kritisch dazu: Rogusch 2008). Nicht die Tat steht unter Strafe, sondern bestimmte Kategorien von Menschen, die (potenziellen) Täterinnen, die bereits im Vorfeld ihrer möglichen »Rechtsgutverletzung« unschädlich gemacht werden sollen. Das Feindrecht macht damit den Feind zur personifizierten Ausnahme des Rechtssystems, zum nackten Leben im Sinne des Agamben'schen *homo sacer* (Agamben 2002a). Der Feind als *homo sacer* wird als rechtloses Wesen im Recht verortet.[15] So schaffen liberale Demokratien Räume, in denen das Recht aufhört, Recht für alle zu sein (Assheuer 2002, Lembcke et al. 2009).

Doch auch die »Bürgerin« bleibt vom Feindstrafrecht nicht verschont. Zwischen Bürgerrecht und Feindrecht lässt sich keine saubere Trennlinie ziehen. Das Feindrecht verursacht Kollateralschäden, so Heribert Prantl, weil es nicht nur die Feindin, sondern auch die Bürgerin trifft (Prantl 2008, 160). Der Ausnahmezustand definiert einen Grenzfall der Bürgerpflicht. Die staatliche Gemeinschaft kann von jeder Bürgerin im Ernstfall die Bereitschaft verlangen, sich für den Staat zu opfern, weil jede Bürgerin ihren Status als Rechtssubjekt dieser ihr vorgeordneten staatlichen Gemeinschaft verdankt. Im Grenzfall darf das Bürgeropfer als »Loyalitätserwartung« eingefordert werden (Depenheuer 2007, 90-99).[16] Der Staatsrechtler Pawlik schreibt hierzu: »[…] auch eine postheroische Gesellschaft [kann] angesichts der terroristischen Herausforderung der Frage nicht ausweichen, ob und inwieweit ihre Angehörigen dazu bereit sind, im Kampf gegen den Terror Verzicht zu leisten« (Pawlik 2008). Depenheuers existentiell notwendiger Solidarverband verklärt das Märtyreropfer der Bürgerin metaphysisch als Notwendigkeit höherer Sittlichkeit.

---

15 *Homo sacer* war ursprünglich ein Rechtsbegriff im Römischen Recht und bezeichnete einen Menschen, der für vogelfrei erklärt worden war, der straffrei getötet werden durfte. Agamben bezieht sich auf diesen altrömischen Begriff und überträgt ihn auf seine Analyse des Ausnahmezustands als *Nomos* der Moderne, um z.B. die Kategorie der Staatenlosen oder terrorverdächtigte Personen zu beschreiben, die in einer Art rechtsfreien Raum gestrandet sind (Agamben 2002a).

16 Kritisch dazu: Stolleis (2007, 1147); Salomon (2008, 439).

Entgrenzung oder Eingrenzung: Not kennt (k)ein Gebot?

Wolfgang Sofsky schreibt: »Not kennt kein Gebot. Sie erkennt kein Recht. Sie setzt ihr eigenes Recht. Steht die Existenz von Staat oder Gesellschaft in Frage, ist von keinem Gesetz Rettung zu erwarten« (2005, 96). Kennt Not Gebot? Oder kennt Not kein Gebot? Dies sind die beiden Antipoden in der Frage, wie Recht und Ernstfall zusammengedacht werden können – oder nicht. Wenn Not kein Gebot kennt, wie Sofsky behauptet, wird der Ernstfall im Ausnahmezustand zur Stunde der Exekutive, die auch auf die Gefahr hin, rechtsstaatliche Grenzen zu überschreiten, effektiv zur Tat schreiten muss – um Gefahren abzuwehren. Dem steht eine Position entgegen, die auch den Ausnahmezustand nicht als rechtsfreien Raum denkt. Not kennt Gebot. So argumentiert der Staatsrechtler Joseph Isensee (2008, 10), zwar könne die Exekutive in der Notlage nicht umhin, in einer Art Notrecht außergesetzliche Maßnahmen in Form einer Schutzpflicht des Staates gegenüber seinen Bürgerinnen zu ergreifen, doch bleibe dieses Handeln im Notrecht nur legitim, wenn in der Tendenz die verfassungsrechtliche Normallage so schnell wie möglich wiederhergestellt werde.

Das Paradox ist, dass Isensee, aber auch Depenheuer, eine *Verrechtlichung* des Ernstfalls – *außerhalb* des »normalen« Rechts – anstreben (vgl. Volkmann 2008, Stolleis 2007). Im Kern dreht sich diese Auseinandersetzung um die Abgrenzung, Begrenzung, Eingrenzung oder Entgrenzung des Ausnahmefalls (oder Ernstfalls) in Bezug zur rechtsstaatlichen Normalität: Bleibt der Ausnahmefall noch innerhalb des Rechts oder geht er über den Raum des Rechts hinaus? Doch entsteht hier ein Paradox, denn die Ausnahme von der Regel soll dennoch »geregelt« werden – indem sie eingegrenzt wird auf bestimmte »Gefahrenlagen« oder eine Notwehrsituation. Wir haben es hier mit Versuchen einer Verrechtlichung des Ausnahmezustands zu tun (Volkmann 2008, 371), oder auch einer weiteren Juridifizierung des Politischen (Stolleis 2007, 1145-1150), einer Domestizierung des Dämons Souverän im Ausnahmezustand. Der Verfassungsrichter Udo Di Fabio sieht darin einen »Hang zur Rechtsperfektion«.[17] Doch widerspricht dieser Hang zur *Rechts*perfektion der politischen Natur des Ausnahmezustands im Sinne von Carl Schmitt, denn dessen Ausnahmezustand entsteht ja nicht aus dem Recht, sondern durch die Tat, und setzt so Recht im Ausnahmezustand, als Akt des Souveräns.

---

17 Di Fabio, Udo (2007): Westen muss Westen bleiben, in: DIE WELT, 12.11.2007.

Dieser Souverän ist heute, folgt man dieser Argumentationslogik, der verfassungsrechtliche Staat, der aber gerade im Akt des Entscheidens in der Notsituation über die Verfassung hinausgeht und sie gleichzeitig begründet. Die »Not-kennt-(kein)-Gebot«-Debatte folgt dabei einer spezifischen »Geographizität des Rechts« (Stock 2020), die selten expliziert wird. Die deutsche Staatsrechtstheorie arbeitet mit dem räumlichen Container-Modell des Staates, das wir von Max Weber kennen, und das John Agnew (1994) als *territorial trap* kritisiert. Dieses Denken verortet die Gefahr als außerhalb des Staates befindlich – außerhalb des Staatsterritoriums (z.B. islamistische Terroristinnen, die von außerhalb kommen) oder innerhalb des Staatsterritoriums, aber außerhalb der Gesellschaft, der (exklusiv gedachten) Bürgerschaft (z.B. die islamistische Bedrohung innerhalb migrantischer Gruppen). Die Feindkategorie erlaubt diese Exklusion, entweder territorial, der Feind als von außen kommend, oder relational, der Feind als Außenseiter, als Ausgeschlossener der Bürgergesellschaft, als der Andere der Gesellschaft, des Staates.

Die politische Mechanik von Versicherheitlichung – die Politik der Prävention, der Vorsorge – fördert eine Entgrenzung des Ausnahmezustands (vgl. auch: Aradau/van Münster 2007) – und sie fordert, basierend auf Risikokalkulationen (Amoore 2008), ein Handeln in der Jetztzeit ein, nicht erst in der Zukunft (Anderson 2010a). In der Regel ist der Ausnahmezustand befristet und räumlich begrenzt. Dies ändert sich jedoch mit dem Handlungsimperativ des präventiven Staates. Die Gefahr liegt immer in der Zukunft, deshalb muss ein präventiver Staat mögliche Gefahren bereits im Vorfeld, in der Jetztzeit, bekämpfen (ebd.). Das Handlungsimperativ des präventiven Staates liegt also nicht nur in der akuten Gefahr des Ernstfalls, sondern wird durch verschiedene polizeiliche Maßnahmen der Gefahrenabwehr zum alltäglichen Geschäft. Der Ernstfall wird zur Normalität – und das in der Jetztzeit, nicht erst in der Zukunft (die vielleicht nie sein wird). Der Souverän greift nicht erst ein, wenn der Terror zugeschlagen hat, sondern sobald er für möglich gehalten wird (Sofsky 2005, 100). Der Ausnahmezustand bleibt nicht in seinem raumzeitlichen Container – beschränkt auf ein eingegrenztes Territorium und eine festgelegte Dauer. Der Ausnahmezustand wird vielmehr permanent durch die Handlungen des präventiven Sicherheitsstaates, er wird zum Paradigma des Regierens, wie Giorgio Agamben argumentieren würde.

Für Agamben ist der Ausnahmezustand nicht, wie für Carl Schmitt, eine Entscheidungs- sondern eine Beziehungsform, eine topologische Figur. Agamben beschreibt den Ausnahmezustand als ein Feld, bestimmt seine Gefahrenzonen und Schwellenbereiche: »Naturzustand und Ausnahmezustand

sind lediglich zwei Seiten des einen topologischen Prozesses, wo das, was als Außen vorausgesetzt worden ist (der Naturzustand), nun im Innern (als Ausnahmezustand) wiedererscheint« (2002a, 48). Somit werden, folgt man Agamben, unregierbare Räume, als Außen der zivilisierten Welt, im Ausnahmezustand globaler Intervention – im globalen Kampf gegen den Terror – wieder in die Gesellschaft internalisiert. Für Carl Schmitt ist der Ausnahmezustand noch im Recht verortet. Für Agamben verwischen sich Gewalt und Gerechtigkeit im Innern des Rechts. Für Schmitt liegt der Ausnahmezustand im Ereignis des Rechts begründet, für Agamben durchdringt der Ausnahmezustand das Recht: »Der Ausnahmezustand ist demnach nicht so sehr eine raumzeitliche Aufhebung als vielmehr eine topologische Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen« (Agamben 2002a, 48). Die Grenzen zwischen Ausnahmezustand und Normalzustand verschwimmen dabei – und der Ausnahmezustand wird zur Regel, so Agamben im Anschluss an Walter Benjamin (Benjamin 1977, 254).

Kleine Ausnahmezustände

Am Anfang dieses Beitrags wurde Versicherheitlichung als ein Prozess der Diskursformierung beschrieben, durch den ein Phänomen zur existentiellen Bedrohung ausgerufen und als Reaktion darauf der Ernstfall postuliert wird. Nicht die Analyse von Sicherheit oder Unsicherheit in der Realität interessiert hier, sondern wie durch das Bezeichnen von bestimmten Phänomenen als Sicherheitsproblem eine Versicherheitlichung des Rechtsstaats begründet wird, wie die Balance zwischen Freiheit und Sicherheit diskutiert und ausgehandelt wird. Foucault schreibt hierzu: »Ein Staat, der Sicherheit schlechthin garantiert, muss immer dann eingreifen, wenn der normale Gang des alltäglichen Lebens durch ein außergewöhnliches, einzigartiges Ereignis unterbrochen wird. Dann reicht das Recht nicht mehr aus; Eingriffe werden erforderlich, die trotz ihres außerordentlichen, außergesetzlichen Charakters dennoch nicht als Willkür oder Machtmissbrauch erscheinen, sondern als *Ausdruck von Fürsorge*« ([1977] 2005, 140, meine Hervorhebung).

Insofern Versicherheitlichung außerordentliche Maßnahmen zur Bannung existentieller Gefahren einleitet, wird dadurch tendenziell eine gouvernementale Praxis der rechtlichen Ausnahme, der polizeilichen Präventionstat legitimiert (vgl. Opitz 2008, 217). Im Falle der Depenheuer'schen Dramatik

haben wir angedeutet, wie diese auf einem raumzeitlichen Container-Modell des Staates beruht, der auch den Ernstfall eingrenzt, aber gleichzeitig durch eine entgrenzende Logik der Gefahrenabwehr den Ausnahmezustand latent verstetigt. Nicht Carl Schmitts Dezisionismus fasst diese politische Geographie des Ernstfalls analytisch, sondern Agambens Topologie, die die Diffusion der Ausnahme in die Normalität beschreibt. Der Ausnahmezustand bleibt nicht räumlich-territorial und zeitlich begrenzt, sondern diffundiert über seine eigentlichen Anwendungsgrenzen hinweg. Diskurse, Praktiken und Prozesse von Versicherheitlichung verflüssigen sich zunehmend, werden diffus, die Grenze zwischen Sicherheit und Unsicherheit verschwimmt, und damit die Grenze zwischen Normalität und Ausnahme, wie Agamben betont.

Wie Opitz (2008, 219ff.) aufzeigt, tendiert Foucault in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität (Foucault [1977/78] 2004) noch dazu, die Souveränität im Register des Juridischen mit dem Recht gleichzusetzen. Im Ernstfall greift jedoch eine andere Temporalität als die des Rechts, die stärker auf Dauer angelegt ist und anderen Konsistenzanforderungen zu genügen hat als die souveräne Macht, die im Ernstfall zu handeln hat (Luhmann 1993, 18f., 124ff.). Foucault sieht in der Polizei ein Instrument zur Erzeugung »kleiner« Ausnahmezustände: »Wir können sagen, dass die Polizei der permanente Ausnahmezustand ist« (Foucault [1977/78] 2004, 448). Sie stellt diese Ausnahmezustände her durch ihre Praktiken der Prävention und durch rechtlich nicht kodifizierte Entscheidungen in bestimmten Gefahrenlagen. Polizeiliche Verfahrensweisen nutzen den durch Versicherheitlichung geöffneten Möglichkeitsraum, um eine aus dem Gesetz herausgelöste Gesetzeskraft zu begründen. Derrida schreibt: »Durch diese Aufhebung [des Rechts], die sie selber ist, erfindet die Polizei das Recht, wird sie zur rechtssetzenden, gesetzgebenden Macht« (Derrida 1991, 91).

Im Prinzip bleiben diese kleinen Ausnahmezustände jedoch noch »im« Recht verankert, die Temporalität von kleinen Ausnahmezuständen ist durchaus noch kompatibel mit dem Rechtsstaat, handelt es sich doch um dauerhafte Praktiken des rechtlich geregelten Vollzugsalltags. So zeigen Arbeiten der deutschsprachigen Kriminalgeographie (z.B. Belina 1999, Glasze et al. 2005a, 2005b), basierend auf diesen Argumenten von Foucault, den Diskurs einer Kontrollgesellschaft auf, die das Andere und den Anderen als Bedrohung zunehmend durch alltägliche Sicherheitstechniken zu disziplinieren und einzuhegen sucht. Der Verdacht wird entpersonalisiert, im Vordergrund steht die Kontrolle des (physischen) Raums. Kriminalität wird »abstrakter«: Nicht konkrete Taten oder konkrete Menschen sind Gegenstand staatlicher Sicherheits-

praktiken, sondern ein Raumausschnitt (Belina 1999, 61). Die Legitimierung dieser Sicherheitspolitik erfolgt durch die Aufladung eines Raumausschnitts – die unsichere Stadt, das verlotterte Bahnhofsviertel usw. – mit negativ konnotierten Bildern. Diese Bilder wiederum zeichnen unsichere Räume in der Stadt oder die Unsicherheit (in) der Stadt als Ganzer, oder sie markieren sogar Gegenorte der Gesellschaft (Germes/Glasze 2010), um neue Sicherheitspolitiken zu legitimieren (Glasze et al. 2005a, 2005b, Klamt 2007). Diese Arbeiten zeigen Foucaults »kleine Ausnahmezustände« auf, insbesondere deren diffuse, alltägliche Verankerung in der polizeilichen Kontrolle des öffentlichen Raums.

Es ist die Temporalität des existentiellen Ernstfalls, die die Ausnahme über das Recht erhebt bzw. den Ausnahmezustand als Aussetzung des Rechts fasst. So ist empirisch von Interesse, wie die überhitzte Rhetorik von *securitization* mit der taktischen Auslegung oder Suspendierung rechtlicher Regeln einhergeht (vgl. Opitz 2008, 217). Und hierbei gilt es, zwei Formen von Ausnahmezuständen mit je eigenen Temporalitäten und verschiedenen Graden von Verrechtlichung oder Domestizierung zu differenzieren. Auf der einen Seite gibt es die von Foucault angesprochenen permanenten, »kleinen« Ausnahmezustände, die tendenziell verrechtlicht werden können und sich in den Kriminalgeographien zeigen. Diese »kleinen« Ausnahmezustände zeigen sich in der gouvernementalen Praxis der Sicherheitskontrollen an Flughäfen, der zunehmenden Überwachung öffentlicher Räume und der Versicherheitlichung der Migrationspolitik in Form strengerer Grenzkontrollen (vgl. Belina 2010), wobei bei Letzterer wieder eine Personalisierung durch eine Kategorisierung potenziell bedrohlicher Individuen erfolgt.

Depenheuer geht es jedoch um eine andere Dynamik des Ernstfalls. Während die vorgenannten gouvernementalen Praktiken in ihrer Gesamtheit eine Reduzierung des Risikos von Terroranschlägen erreichen sollen, geht es Depenheuer um die Behandlung existentieller Unsicherheit im Augenblick ihres Ereignisses. Risiko lässt sich berechnen – und damit, mit Foucault, durch gouvernementale Praktiken kontrollieren, indem Populationen durch polizeiliche Maßnahmen gesteuert und territoriale Räume überwacht werden. Depenheuers Fall ist das entführte Flugzeug, der existentielle, große Ausnahmezustand, der Ernstfall, der eine Entscheidung für sofortiges Handeln notwendig macht, für ein Handeln, das auch über das Recht hinausgehen kann – und damit den handelnden Staat als Souverän begründet. Das Andere, der Feind, wird personalisiert in der Figur der Terroristin.

Damit tritt hier der Gegensatz zwischen Foucaults und Agambens Analytik der Biopolitik zutage: Foucault interessiert sich für den Normalzustand, der unterhalb, neben und teilweise auch gegen rechtliche Mechanismen Bestand hat – in Form der »kleinen« Ausnahmezustände. Agamben folgt hingegen Schmitt und sieht in der Aussetzung des Rechts den souveränen Akt. Agamben analysiert, wie die Norm suspendiert wird, Foucault hingegen, wie »kleine« Ausnahmezustände Normalität produzieren (vgl. Lemke 2004, 2006). In der Depenheuer'schen Geographie des Ausnahmezustands greift das Denken Carl Schmitts, und deshalb scheinen hier Agambens Warnungen vor der Biopolitik als souveräner Macht angemessener als Foucaults gouvernementale Analytik. Durch das Ineinandergreifen von »kleinen« Ausnahmezuständen und existentiellem (oft nur gedachtem, antizipiertem) großem Ausnahmezustand, der in die Jetztzeit projiziert wird, entsteht eine politische Geographie des Rechtlichen, die Agamben als Diffusion der Ausnahme in die Normalität bezeichnet.[18]

Paradoxe Geographien des Ernstfalls

Mit der Dramatisierung von Unsicherheit eröffnet sich ein diskursives Feld, das über das Staatsrecht hinausgeht. Versicherheitlichung, so schreibt die Kopenhagener Schule, erfordere die erfolgreiche Besetzung der öffentlichen Diskussion – nicht umsonst publizieren Staatsrechtler wie Joseph Isensee, aber auch in kritischer Entgegnung dazu Udo Di Fabio,[19] in renommierten Tageszeitungen, nicht nur in juristischen Fachjournalen. So konnte Depenheuers

18 Ich bin mir deshalb auch nicht so sicher, ob die Kritik von Thomas Lemke an Agamben hier wirklich greift. Lemke kritisiert, Agamben bleibe »im Bann des Rechts« und sehe in der Ausnahme die eigentliche Bestimmung des Politischen. Darüber übersehe Agamben jedoch die bioökonomischen Imperative. Exklusion betreffe nicht nur die Feindin, die Rechtlosen, sondern könne auch sogenannte »Vollbürgerinnen« treffen, wenn es diese als »Überflüssige« und Nutzlose betreffe (vgl. Lemke 2006, 79ff.). Bei der Versicherheitlichungsdynamik geht es eben gerade nicht um die »kleinen« Ausnahmezustände, sondern, zumindest in der Depenheuer'schen Semantik, um den existentiellen, großen Ausnahmezustand, der sich gegen die Feindin richtet (auch wenn dabei Bürgerinnen als Opfer in Mitleidenschaft gezogen werden können).

19 Di Fabio, Udo (2007): Westen muss Westen bleiben, in: DIE WELT, 12.11.2007.

Traktat zu Wolfgang Schäubles »Nachtlektüre« werden.[20] Und in diesem öffentlichen Diskussionsfeld greifen Diskursfragmente ineinander, die seit den 1990er Jahren, insbesondere aber nach 9/11 eine zunehmende Deutungskraft erfahren haben. So wurde die Begrifflichkeit der asymmetrischen Kriege und der asymmetrischen Bedrohung durch den Terrorismus von Herfried Münklers Schriften zu den *Neuen Kriegen* begrifflich gefasst und populär gemacht (2002, 2006), oder auch in Hans Magnus Enzensbergers populären Schriften zum molekularen Bürgerkrieg (1992) – dem Bürgerkrieg im Inneren – und zum Terroristen als »radikalen Verlierer« (2006).

In diesen Schriften werden den »postheroischen« Gesellschaften Westeuropas mangelnde Kampfbereitschaft und fehlender existentieller Ernst unterstellt, was diese zu leichter Beute fanatisierter Terroristen mache.[21] Hier zeigt sich die Genealogie eines »Romantizismus« (Safranski 2007), der die existentielle Tat im Ernstfall metaphysisch überhöht, ein Duktus, der schon die Schriften Ernst Jüngers und Oswald Spenglers nach dem Ersten Weltkrieg prägte – und sich im Denken Carl Schmitts findet. Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* wird hier auf die postheroischen, dekadenten Gesellschaften übertragen. Als »dekadent« bezeichnet zum Beispiel Karl Heinz Bohrer die deutsche Gesellschaft, weil sie nicht mehr bereit sei, sich selbst zu verteidigen: Diese Dekadenz zeige sich in »Formen eines Mangels an Willen zur Macht« (Bohrer 2020, 21). Ohne Macht jedoch keine Politik. Deshalb sei es an der Zeit, so Bohrer, die historisch belasteten nietzscheanischen Begriffe »Wille« und »Macht« systemtheoretisch »abzukühlen«. Bohrer bezieht sich hier auf Niklas Luhmann, doch verschweigt er, dass der Begriff der »Kälte« als Verhaltenslehre belastet ist: So zeigt Helmut Lethen (1994, 215ff.) auf, wie sich die Figur der kalten *persona* durch das Werk Carl Schmitts zieht, besonders deutlich in seinen persönlichen Aufzeichnungen in seinen Tagebüchern und im *Glossarium*.[22]

---

20 Vgl. Hofman, Gunter (2007): Schäubles Nachtlektüre, in: DIE ZEIT, 09.08.2007 (Nr. 33), S. 7. Auch Jungholt, Thorsten (2007): Schäubles schauderhafte Nachtlektüre, in: DIE WELT, 01.12.2007.

21 Vgl. hierzu nochmals Pawlik 2008. Zur Feuilletondebatte um die postheroische Gesellschaft, vgl. insbesondere folgende Beiträge im *Merkur*: Münkler 2007, Schwarz/Rotte 2008, Bolz 2009.

22 Und dabei (dies ist meine Interpretation) in einer *gnostischen* Tonlage operiert: Die gnostische »Kälte« zeigt sich in der Disposition, »eher klug als fromm zu sein« (Sloterdijk 2017, 85). Vgl. dazu auch meine Ausführungen im *dritten Kapitel* »Arcane Geopolitics« und im *Nachwort*.

Sofsky, Trojanow und Zeh hingegen plädieren für Entsicherheitlichung – eine *desecuritization* im Sinne der Kopenhagener Schule (auch wenn sie dies selbst nicht so bezeichnen).[23] Doch spiegelt sich in dieser Entsicherheitlichung gleichfalls ein Romantizismus wider, ein existentieller Affekt und damit eine Moralisierung und eine Kulturkritik gegen eine angeblich dekadente Gesellschaft: Auch Wolfgang Sofsky fordert die heroische Untertanin, die Bürgerin als Heldin (Leggewie 2006). Diese Heldin opfert sich jedoch nicht für den Staat, wie dies Depenheuer fordert; Sofskys heroische Untertanin kämpft für ihre Privatsphäre, für die individuelle Freiheit. Ähnlich argumentieren Trojanow und Zeh: Sie entdecken eine große Verschwörung – die Feindin ist schon ausgemacht: »[Sie] heißt Schäuble und Achim Angepasst«.[24] Es fehle die heroische Bürgerin, der sich gegen die Verschwörung wehrt. Damit übernehmen Sofsky, Trojanow und Zeh die Tonlage des Dramatisierens, des Ernstfalls, den sie bei den Protagonistinnen der Versicherheitlichung kritisieren, in ihr eigenes Argumentationsmuster.

Doch der Ernstfall entsteht hier nicht durch eine terroristische Bedrohung, sondern durch das »System«, das die Privatsphäre bedrohe: »Alarmismus und Angstmache sind […] auch […] die Methode der Kritik selbst. Es ist die Angst vor dem autoritären Staat, die […] geweckt wird« (Bull 2009, 8).[25] Während Trojanow und Zeh die Grundrechte und ihre Verankerung im grundgesetzlichen Rechtsstaat in einem Container des Unangreifbaren deponieren – als »universale Errungenschaften« –, produziert Sofsky einen antistaatlichen Affekt.[26] In diesen Argumentationen zeigt sich eine Tendenz zur Essentialisierung des Privaten. Das Private wird hinter einer Schutzmauer eingehegt, die heroische Bürgerin zu dessen Wächterin; zur Beschützerin vor den kafkaesken Umtrieben des Staates. Anton B. möchte nicht beschützt werden.

---

23 Zum normativen Projekt einer *desecuritization* siehe: Ole Wæver (1999). Wæver hält dem Hannah Arendts Offenhaltung des Politischen als Ziel entgegen. Für diesen Hinweis danke ich Jonas Hagmann.

24 Harry Nutt (2009): Nichts zu verbergen. Frankfurter Rundschau, 10.08.2009.

25 Diesen Alarmismus sieht der frühere Bundesbeauftragte für den Datenschutz (1978-83), Hans Peter Bull, in der fehlenden Differenzierung zwischen theoretischer Möglichkeit (der Überwachung) und der Praxis des Staatsapparates – oder auch ihrer realistischen Handlungsmöglichkeiten gegründet. Doch, so Bull: »Allein aus den abstrakten Großbegriffen Freiheit und Sicherheit kann niemand Lösungen für die konkreten Konflikte [zwischen diesen beiden Grundprinzipien, B.K.] ableiten« (Bull 2009, 8).

26 Andreas Anter (2008): Die Hölle, das sind die anderen. Neue Zürcher Zeitung, 16.01.2008.

Doch sichert diese Haltung gerade nicht das Offenhalten des Politischen, das Hannah Arendt vorschlägt und auf das sich Ole Wæver mit seiner Forderung nach *desecuritization* beruft (Wæver 1995).[27]

Auch in der Politischen Geographie können wir gelegentlich einen Gestus des Ernstfalls identifizieren, zum Beispiel in Schriften zu den *critical geopolitics*. Ähnlich wie die Kopenhagener Schule entlarven die *critical geopolitics* die diskursiven Logiken von *war on terror*, *clash of civilization* und *end of history* als Legitimationsstrategien globaler Hegemoniemächten. »Entlarvung« birgt aber auch Risiken. Das Entlarven von Versicherheitlichung kann eine problematische Moralisierung begründen, indem Versicherheitlichung und die mit ihr verbundenen Ängste und Sehnsüchte aus dem moralischen Diskursraum politischer Korrektheit »universaler Errungenschaften« ausgeschlossen werden. Zu Recht warnt deshalb Marc Redepenning vor der impliziten Moral(-isierung) der *critical geopolitics:* »Man weiß schnell, wo man zu stehen hat« (Redepenning 2007, 97).

Moralisierung in den *critical geopolitics* sieht Redepenning dann am Werk, wenn der Feststellung von Hegemonie, Imperialismus oder Eurozentrismus die Hoffnung auf eine bessere zukünftige Welt entgegengesetzt wird. Doch diese *other geo-graphings* der Zukunft verweisen, so Redepenning, meist nur lose auf universelle, allinkludierende Großsemantiken wie Freiheit und Demokratie, ohne diese genauer zu definieren. Der Heroismus der Bürgerin, den Sofsky, Trojanow und Zeh beschwören, zeigt sich in den *critical geopolitics* im semantischen Aufbieten der Leitmetapher *resistance* – dem Graswurzelwiderstand, der von heroischen Intellektuellen unterstützt wird. In dieser Tonlage *kritischer* Geopolitik schwingt eine moralische Haltung mit, die Michel Foucault als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden«, bezeichnet hat (Foucault 1992, 12). Hier wird eine Romantik des Ernstfalls zelebriert, die akademische Wortmeldung soll zum nervösen Unruheherd innerhalb »des Systems« werden.

Damit dramatisieren und ästhetisieren beide Seiten das Politische im Heldentum und in der Tat: Sowohl die Schmittianer um Depenheuer und Isensee als auch die Verteidigerinnen der »Freiheit« (und manche in den *critical*

---

27 Jef Huysman wiederum kritisiert den »Jargon des Ausnahmezustands« [in Anspielung auf Adornos Jargon der Eigentlichkeit], der das Politische aus der Perspektive des Niedergangs, des Kollapses heraus definiert, dabei die vielfältigen politischen Auseinandersetzungen, aber auch Einigungen, die das Politische prägen, negiert (Huysman 2008, 178f.).

geopolitics) reden einem Heroismus der Bürgerin das Wort. Beide Seiten postulieren einen intellektuellen »Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard 2000, 105), um den Staat, die Bürgergesellschaft, unsere Freiheit zu schützen. Beide Seiten wollen aufrütteln – eine satt gewordene, selbstzufriedene, dekadente, d.h. postheroische, Gesellschaft, die aus ihrer Sicht nicht in der Lage ist, den Staat (Depenheuer) oder unsere Freiheit zu verteidigen (Sofsky, Trojanow und Zeh). Beide Seiten fordern ein neues Heldentum – einen Heroismus des Opfers gegen die äußere Feindin, so Depenheuer, oder einen Heroismus der Zivilcourage gegen den Staat als kafkaeskes Monstrum, so Trojanow und Zeh (oder gegen die globale Hegemonie des Westens, so fordern manche in den *critical geopolitics*). Heroisierung wird zum politischen Schwingungszustand, zur Romantik des Ernstfalls und seiner politischen Figur, des Ausnahmezustands.

Für eine Geographie des Stattdessen

Diese Romantik des Ernstfalls ist unvernünftig, schreibt der Philosoph Odo Marquard: »Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet« (Marquard 2003, 260). Absolutheitsillusionen und moralischen Empörungsaufwand umgeht Marquard mit einer »Philosophie des Stattdessen«. Ähnlich warnt Hans Magnus Enzensberger, des Konservatismus eher unverdächtig, in den 1980er Jahren vor dem Jargon der Eigentlichkeit einer selbstzufriedenen Intellektuellenklasse. Vertritt Michel Foucault *In Verteidigung der Gesellschaft* ([1975/76] 2009) noch die These, dass moderne Gesellschaften einen permanenten Krieg gegen Abweichende führen, geht Enzensberger *Zur Verteidigung der Normalität* (1982) über.[28] Für Foucault stabilisiert der Gesellschaftskrieg die kleinbürgerliche Gesellschaft. Enzensberger sieht es anders: Kleinbürgerlichkeit sei nicht nur negativ, als lähmendes, erstickendes Moment aufzufassen. Man könne auch das gesellschaftliche Potenzial der Normalität sehen, die »enormen Reserven an Arbeitskraft, Schlauheit, Hilfsbereitschaft, Rachsucht, Widerspenstigkeit, Energie, Umsicht, Mut und Wildheit« (Enzensberger 1982, 224), die

---

28 Zugegebenermaßen ist dies ein »anderer« Enzensberger als der Autor von *Ansichten auf den Bürgerkrieg* und *Schreckens Männer* (2006), der eher apokalyptisch argumentiert bzw. im Apokalyptischen die neue Normalität identifiziert – allerdings mit Blick über Deutschland hinaus.

sich in der kleinbürgerlichen Normalität ausleben. Und er fügt hinzu: »Die Angst vor der Zukunft ist nicht ihre Stärke.«

Was bedeutet dann eine »Geographie des Stattdessen«? Sicher keine Ansichten eines Unpolitischen. Odo Marquard entwickelt seine Philosophie des Stattdessen als Apologie der Bürgerlichkeit, die das Alltägliche gegenüber dem Moratorium des Alltags, das Normale gegenüber dem Enormen bevorzugt. Marquards Suche nach dem Normativen im Kleinen will die Normalität stärken, um die Möglichkeit eines Ausnahmefalls zu minimieren (vgl. Hacke 2009). Eine »Geographie des Stattdessen« wäre für mich deshalb eine *skeptische* Geographie. Diese Geographie bleibt skeptisch gegenüber einem Dramatisierungsgestus kritischer Geographie, denn aus Letzterem folge oft eher eine, wie Blomley (2006, 88) meint, *unkritische* kritische Geographie. Diese unkritische kritische Geographie gefalle sich darin, so Blomley, in wortreichem Gestus weltweites Unrecht zu beklagen, welches dann spezifischen Raumproduktionen und den ihnen zugrunde liegenden Machtordnungen angelastet werde. Bromley moniert: »critical geography has become […] a little to easy« (Blomley 2006, 88, vgl. auch Best 2009). Selbstverständlich bleibt eine »Geographie des Stattdessen« auch skeptisch gegenüber dem Heroenduktus konservativer Kulturkritik à la Spengler, Heidegger, Schmitt (und ihren heutigen Nachfolgerinnen). Frei nach Marquard (2000, 45) könnte man formulieren: [Geographie] ist, wenn man trotzdem denkt.

In diesem Sinne möchte ich für intellektuelle *Ab*rüstung, statt Entrüstung plädieren – für eine »Geographie des Stattdessen«. Diese »Geographie des Stattdessen« schaut auf die Praktiken des Alltags als Kompensationen für ein permanentes Moratorium des Alltags: die Normalität der Bürgerlichkeit, die kleinen Grenzüberschreitungen, die die Aus-, Ab- und Eingrenzungslogiken der Versicherheitlichung unterlaufen. Doch diese Normalität der (Klein-)Bürgerlichkeit, von »Achim Angepasst«, stört die »Erziehungsbegierde […] der Außerordentlichkeitshüter« (Marquard), die die Rettung nur in der außerordentlichen Negation der Gegenwart sehen, seien es die Heroen von rechts oder links. *Stattdessen* möchte ich für »heroische Gelassenheit«[29] im Umgang mit unseren Geographien der Angst plädieren – der Angst vor dem Anderen, vor dem Außen, vor der Zukunft, vor dem allmächtigen Staat.

---

29 Der Begriff stammt von: Herfried Münkler (2006, 90). Vgl. hierzu auch Speckmann, Thomas (2009): Neue Helden: In der Demokratie kann Gelassenheit ein heroischer Akt sein. Süddeutsche Zeitung vom 11.11.2009, S. 13. Speckmanns heroische Gelassenheit hat allerdings einen leicht anderen Sinn als meine.

Brechts Diktum »Unglücklich das Land, das Helden notwendig hat« (Brecht 1998, 116), trifft eben ironischerweise die Außerordentlichkeitshüterinnen von rechts und links. Bleibt uns stattdessen: Gelassenheit als (post-)heroischer Akt. Nachdem Anton B. aufgewacht war, kochte er sich einen doppelten Espresso und las seine E-Mails [sic!].

Kritik in der Krise: Die List der Verantwortung

Nach der Verschwörungstheorie

Als sich im beginnenden Frühling des Jahres 2020 die politischen Maßnahmen zur Eindämmung der globalen Pandemie (»Corona«) häuften, verbreiteten sich schnell Verschwörungstheorien. Bill Gates solle es gewesen sein. Oder ein *deep state*, der die Pandemie nutze, uns alle zwangsimpfen zu lassen. Oder oder oder: »Unglaublich, wie der Blitz des Unsinns in den naiven Volksboden einschlagen und zur politischen Macht werden kann«, schreibt dazu Konrad Liessmann in der *NZZ*.[1] Verschwörungstheorien verbreiteten sich rasend schnell, nicht nur in den *social media*; auch auf Demonstrationen gegen die Pandemiemaßnahmen zeigten Plakate ihre Parolen. Ähnlich schnell, wie sich die Verschwörungstheorien verbreiteten, standen die aufgeklärten Gegnerinnen parat, um aus der zu beobachtenden Absurdität kulturelles Kapital zu schlagen: Die Argumente der Verschwörungstheoretikerinnen lassen sich leicht entkräften. An die Stelle des inhaltlichen tritt das emanzipatorische Anliegen, die Verschwörungstheoretikerinnen von ihrer Dummheit zu befreien: »Argumentative Auseinandersetzungen erübrigen sich, an ihre Stelle tritt die pädagogische Besorgnis« (Liessmann, ebd.).

Schwieriger wird die Situation, wenn die Aussagen aufgeklärter Gegnerinnen selbst wie Verschwörungstheorien klingen: Wenn wir zum Beispiel von angesehenen Philosophinnen lesen, die Pandemie sei nur erfunden worden, um einen Vorwand zu finden, den Ausnahmezustand auszurufen. So leugnet Giorgio Agamben erst die Existenz des Virus und lässt, als dies nicht mehr wirklich glaubhaft möglich ist, verlautbaren, das Problem sei, dass die Angst, das nackte Leben zu verlieren, die Menschen blind mache dafür, dass »die

1 Liessmann, Konrad (2020): Vergnügliche Verschwörungen, NZZ vom 08.09.2020, S. 9.

Schwelle, die die Menschlichkeit von der Barbarei trennt«[2] überschritten worden sei. Vielleicht begeht Agamben ja nur eine »intelligente Dummheit« (Musil) – immerhin unterlegt er sein Raunen mit theoretischen Versatzstücken, die von ihm nur zu bekannt sind (»Ausnahmezustand«, »Biopolitik«, »nacktes Leben«). Hören sich Verschwörungstheorien nicht auch oft so an, als seien sie aus einem wohlbekannten Baukasten linker Kapitalismus- und Hegemoniekritik gestrickt? Etwas »Foucault«, eine Prise »Neoliberalismus«, dazu noch »Biopolitik« – und schon haben wir eine feine Verschwörungssuppe zubereitet.

Offensichtlich erzeugt die Krise den Bedarf an Kritik. Für Reinhart Koselleck war es noch umgekehrt gewesen. In seiner einflussreichen Schrift *Kritik und Krise* ([1959] 1973) schreibt er: »der kritische Prozess der Aufklärung hat die Krise […] heraufbeschworen« ([1959] 1973, 5). Das kritische Bewusstsein der Aufklärung und des sich bildenden Bürgertums habe die politische Krise der Monarchie hervorgebracht: »Im Kreuzfeuer der Kritik wurde […] die damals aktuelle Politik zermürbt« ([1959] 1973, 9). Ganz anders sieht es Foucault, der Kritik als »die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden«, bezeichnet hat (Foucault 1992, 12). Für Foucault entsteht die Kritik aus der Krise der Gesellschaft. Kritik ist dann, so Foucault, die Kunst der »reflektierten Unfügbarkeit«. Es schwingt in diesen Selbstbeschreibungen eine moralische und politische Tonlage mit, die Foucault, wie er selbst zugibt, in geschwisterliche Nähe zur Frankfurter Schule setze (Foucault 1992, 25f.).

Was Max Horkheimer ([1937] 1992) als Gestus einer »Kritischen Theorie« von den Praktiken traditioneller Theorie abgrenzt, und in dessen Nähe sich Foucault selbst positioniert, hat sich seit geraumer Zeit als »kritischer« Habitus weit über die Frankfurter Schule hinaus etabliert, obwohl die Frankfurter Schule, zumindest in der deutschsprachigen Humangeographie, eher ein Schattendasein fristet (vgl. Belina/Reuber 2021). Das Ende der Theorie war nur ihr Neuanfang in anderen Kleidern, denjenigen des Poststrukturalismus. Es ist der Habitus, »mit Foucault« (»mit Bourdieu«, »mit Luhmann«) auf ein Phänomen zu schauen, und dann immer schon zu »sehen« und zu verstehen. Theorie wird zur »Distanzierungstechnik«, mit deren Hilfe sich Menschen in eine »Sonderzone« versetzen (Sloterdijk 2010, 126), in der der einzelne Erkenntnisgegenstand nur noch als Teil einer größeren Struktur und damit als

2 Agamben, Giorgio (2020) in: NZZ, 25.04.2020, S. 27, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-giorgio-agamben-zum-zusammenbruch-der-demokratie-ld.1551896 [online am 15.04. erschienen; in der gedruckten Ausgabe erst am 25.04.]

»Belegexemplar für die Plausibilität einer Theorie vorkommt« (Kablitz 2014, N4). Dieser Habitus der Theorie zeigt sich in unterschiedlichen Formen, von Zeitdiagnostik à la Heinz Bude, die immer schon das nächste Stichwort einer »XY-Gesellschaft« parat hat, über Luhmanns »Beobachtung zweiter Ordnung«, die die Beobachterin beobachtet, bis zu Großtheoretikerinnen, die eine gewisse »Alarmfunktion« wahrnehmen.[3]

Interessant wird es, wenn dieser Habitus in die Krise gerät. Wenn sein »Mit-XY-Sehen« irgendwie aus der Zeit gefallen scheint. Ein solcher Moment ergab sich, als die sogenannte Corona-Krise in Europa ihren Anlauf nahm, ungefähr im Zeitraum von Mitte Februar bis Mitte März 2020. Es war eine Zeit, in der auch diejenigen, die politische Verantwortung trugen, – und selbst die Expertinnen *par excellence*, die Virologinnen und Epidemiologinnen – wenig darüber wussten, womit sie es denn eigentlich zu tun hatten und welche Maßnahmen angemessen zu ergreifen seien. Webers verantwortungsethische Maxime des pragmatischen Politikertypus, auf die *voraussehbaren* Folgen einer Handlung zu rekurrieren, schien suspendiert: Es war eben gerade nicht voraussehbar, welche Folgen bestimmte politische Handlungen zeitigen würden bzw. ob die in Kauf zu nehmenden Nebenfolgen der »Lockdown«-Maßnahmen verhältnismäßig im Vergleich zum Zweck der Bekämpfung des Virus seien. Unter den verantwortlichen Entscheidungsträgerinnen gab es demnach eine große Unsicherheit, die dadurch überwunden wurde, dass man sich in eine Art humanitären Ausnahmezustand begab, in der medizinische Beweggründe im Vordergrund standen und der »virologischen Vernunft«, also den Handlungsempfehlungen bestimmter medizinischer Expertinnen, Priorität in der Handlungsrationalität der Regierungen eingeräumt wurde.

In der Zeit der globalen Pandemie erzeugte also eine durch das Virus ausgelöste »Krise« den Bedarf an »Kritik« an den herrschenden Umständen – sei es in Form der Verschwörungstheorie oder linker Gesellschaftskritik – und zugleich geriet die Kritik selbst in die Krise. Schon in einer frühen Phase der Pandemie melden sich kritische Theoretikerinnen mit Deutungsangeboten zu Wort, um die von den Regierungen ergriffenen Maßnahmen fundamental zu kritisieren. Indem ich die Maßlosigkeit aufzeige, mit der diese Theoretikerinnen ihr Begriffsinstrumentarium von »Ausnahmezustand« und »Überwa-

3 Den Begriff »Alarmfunktion« habe ich von der FAZ-Journalistin Julia Encke ([2020]: FAZ, 26.04.2020, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-theorien-warum-wir-lieber-drosten-als-sloterdijk-hoeren-16741391.html).

chungsstaat« auspacken, und die sich wiederum daran anschließende Kritik an diesen Intellektuellen aufgreife, möchte ich grundlegendere Fragen aufwerfen, was die gesellschaftliche Verantwortung von »Kritik« als sozialtheoretisch informierter Intervention in gesellschaftlichen Debatten sein könnte und sollte. Das Problem ist: Der Theoretiker (es waren ausnahmslos Männer, die sich so früh zu Wort meldeten) weiß immer schon Bescheid – er kämpft um »hermeneutische Vorsprünge« (Joseph Vogl).[4] Gegen theoretische Besserwisserei in Echtzeit möchte ich – und folge hier Hans Blumenberg – einen Raum für Nachdenklichkeit öffnen.

Die List der Verantwortung

Folgt man der Maxime Max Webers, tendiert »kritische« Gesellschaftstheorie zur Gesinnungsethik. »Verantwortlich«, so Max Weber ([1920] 1992, 71), fühle sich die Gesinnungsethikerin nur dafür, dass »die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung nicht erlischt«. Diese Unterstellung ist natürlich überspitzt und verkürzt. Sie geht auf Webers berühmte Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zurück. Für Weber kann sich die (linke) Kritikerin – oder Syndikalistin, wie Weber sie nennt – die Gesinnungsethik leisten, denn sie trage ja nicht die Verantwortung. Nach verantwortungsethischer Maxime zu handeln, bedeutet für Weber hingegen, »dass man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat« (Weber [1920] 1992, 70). Weber macht deutlich, dass er nicht viel von Gesinnungsethik hält: »Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, dass die Erreichung ›guter‹ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, dass man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in Kauf nimmt […]« (ebd., 71). Alltagssprachlich gibt es den Begriff der *Last* der Verantwortung: Diejenigen, die »Verantwortung tragen«, müssen ihre Entscheidungen im Nachhinein verantworten.

So eindeutig scheint die Grenze zwischen Gesinnung und Verantwortung, wie Weber sie idealtypisch zieht, nicht zu sein, denn die Last der Verantwor-

4 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview mit dem Magazin MONOPOL, 09.04.2020: https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

tung geht mit einer List einher. Die List der Verantwortung scheint darin zu liegen, dass sie die Gesinnungsethikerin zur Verantwortungsethik drängt, sobald sie politische Verantwortung übernimmt. Dieses Phänomen ist hinreichend bekannt: »Linke«, »kritische« Politikerinnen werden zu Pragmatikerinnen, sobald sie politische Ämter übernehmen. Zugleich liegen ihnen ihre »linken« Parteikolleginnen im Nacken, die nicht in der Verantwortung stehen und ihre Gesinnung hochhalten. Die List der Verantwortung erinnert damit an Hegels »List der Vernunft«, bei der es sich, so Peter Sloterdijk (2016, 317), um eine »Überlistung des menschlichen Begreifens durch höhere Intelligenzen« handelt: Die individuellen Subjekte übernehmen eine Funktion, die einem höheren Zweck dient. Sie werden zum »Mittel« des »Weltgeistes«; »*sein* Zweck, nicht *ihr* Zweck wird verwirklicht« (Jaeschke 2008, 90, Hervorhebung im Original). Wobei wir »Weltgeist« hier mit einem Augenzwinkern nicht mehr teleologisch verstehen, sondern eher an historische Strukturen denken, die sich »jenseits unserer Verfügung herausbilden« (Kittsteiner 1998, 10).

Es sind genau diese Strukturen, die sich »jenseits unserer Verfügung herausbilden«, die meistens im Zentrum »linker« Kritik stehen – seien dies der »Neoliberalismus« oder der »Kapitalismus« oder andere »Ismen«. Auf die »linke« Politikerin bezogen, könnte die »Kritikerin« dann argumentieren, dass sich diese, sobald sie sich der Last der politischen Verantwortung übergibt, deren List anheimfällt – und das Geschäft von »Neoliberalismus« oder wessen auch immer betreibt, selbst wenn sie es gar nicht will. Um aber diese »List« erkennen zu können, benötigt die Kritikerin eine kritische Gesellschaftstheorie. Kritische Theorie ermöglicht es der Kritikerin, die »emsige Sammelarbeit« (Horkheimer ([1937] 1992, 207) der empirischen Sozialwissenschaft zu überspringen und direkt zur Erkenntnis vorzudringen.[5] Diese Verkürzung des Wegs geht gleichwohl mit einer Vertiefung der Erkenntnis einher, da die Theorie unter die Oberfläche der Erscheinungen auf die tieferliegenden Strukturen schauen kann, die den emsig sammelnden Empirikerinnen verborgen bleibt. Dadurch gewinnt die Kritikerin hermeneutische Vorsprünge gegenüber den Empirikerinnen und wird zur intellektuellen Zeitdiagnostikerin.

Doch auch die Kritikerin, die in »reflektierter Unfügbarkeit« (Foucault) agiert, trägt eine Verantwortung. Dies ist es, was ich »kritischer« Theorie –

5 Kritisch zu dieser Tendenz auch in der Neuen Kulturgeographie positionieren sich Runkel und Everts (2017, 478), die für »eine empirisch (und nicht nur theoretisch) gesättigte Sozialgeographie« plädieren.

und damit auch: »kritischer« Geographie, als Zeitdiagnostik praktiziert – zu bedenken geben möchte: Die List der Verantwortung liegt darin, dass die moralische Haltung der Unfügkarkeit, die Foucault auch als Funktion der »Entunterwerfung« (Foucault 1992, 15) bezeichnet, nicht von der Praxis der Reflexion suspendiert. »Kritik« unterminiert ihre Akzeptabilität durch das Aussetzen oder Überspringen von »Reflexion«, oder, wie ich es nennen möchte: durch Vermeidung von Nachdenklichkeit. Nachdenklichkeit hingegen zeigt sich im schrittweisen Nachvollziehen dessen, was vor sich geht, und scheut zurück vor vorschnellen Generalisierungen.

Krise und Kritik

Joseph Vogl, Kulturwissenschaftler an der HU Berlin, warnte schon Anfang April 2020, dass die »sogenannte Krise […] Deutungsnötigung und Deutungsnot« erzeuge: »Man kämpft um hermeneutische Vorsprünge«. Dabei gehe es um »die Bestätigung von lange Zeit ausgefeilten Positionen«.[6] Vogl beschreibt damit eine weit verbreitete Haltung, die sich in öffentlichen Äußerungen sogenannter »Großtheoretiker« (es waren – fast – alles Männer) zeigte: In Zeiten von Unsicherheit eröffnet Theorie den direkten Zugang zur Deutung, ohne mühsame Umwege des emsigen Sammelns (Horkheimer) von Daten, des sorgfältigen Abwägens ihrer Interpretation. Der Theoretiker weiß immer schon Bescheid.

Einer der ersten, der sich zu Wort meldet, ist der italienische Philosoph Giorgio Agamben, kein Unbekannter in der kritischen Geographie. Agamben, dessen Arbeiten zum politischen »Ausnahmezustand« das Lager zum Signum der Moderne erklärt, verkündet schon am 26. Februar 2020 in der italienischen Tageszeitung *Il manifesto*, die Medien und Behörden arbeiteten daran, ein »Klima der Angst« (un clima di panico) zu verbreiten, um einen Ausnahmezustand mit ernsthaften Bewegungseinschränkungen zu provozieren. Agamben raunt, »die Erfindung einer Epidemie« (l'invenzione di un'epidemia) biete den »idealen Vorwand« (il pretesto ideale), außergewöhnliche Maßnahmen über alle Grenzen hinaus auszudehnen, nachdem sich der Terrorismus

6 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview mit dem Magazin MONOPOL, 09.04.2020: https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

als Vorwand erschöpft habe.[7] In der *NZZ* vom 19. März 2020[8] legte Agamben noch einmal nach: »Das nackte Leben – und die Angst, es zu verlieren«, mache die Menschen blind. Wir lebten in einer Gesellschaft, »die die Freiheit zugunsten der sogenannten Sicherheitsgründe geopfert und sich selbst dazu verurteilt hat, in einem ständigen Angst- und Unsicherheitszustand zu leben«. Und dann, gewissermaßen, ein Agamben-Klassiker: »Der Ausnahmezustand, auf den uns die Regierungen seit geraumer Zeit einschwören, ist längst zu unserem Normalzustand geworden.« Selbst bei schlimmeren Epidemien habe früher niemand daran gedacht, einen Notstand wie den jetzigen auszurufen. Und am 25. April 2020, nochmals in der *NZZ*,[9] bekräftigt er: »Wir sind seit geraumer Zeit an den leichtfertigen Gebrauch von Notverordnungen gewöhnt«, was zu einem ständigen Ausnahmezustand führen könne. »[D]ie Schwelle, die die Menschlichkeit von der Barbarei trennt«, sei überschritten worden.[10]

Agamben nicht unähnlich, aber vorsichtiger in seinen Aussagen, raunt Hans-Ulrich Gumbrecht in der *NZZ* vom 25. März 2020,[11] der »so heftig begrüsste Notstands-Staat« könne »der Staat der Zukunft« werden. Schließlich äußert sich noch Peter Sloterdijk. In einem Interview mit *LE POINT* vom 18. März[12] verwahrt er sich gegen die Kriegsmetaphorik des französischen Präsidenten Emmanuel Macron, die dieser zur Begründung der Pandemiemaßnahmen in Frankreich bemüht hatte. Die Medizin sieht er als Komplizen einer totalitären Politik; das Virus bezeichnete er als »tausendmal harmloser (als die Pest)«. Das westliche System werde sich als ähnlich autoritär

7 Agamben, Giorgio (2020) in: Il manifesto, 26.02.2020, https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata/.

8 Agamben, Giorgio (2020) in: NZZ, 29.03.2020, S. 29, https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-ueber-das-coronavirus-wie-es-unsere-gesellschaft-veraendert-ld.1547093.

9 Agamben, Giorgio (2020) in: NZZ, 25.04.2020, S. 27, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-giorgio-agamben-zum-zusammenbruch-der-demokratie-ld.1551896 [online am 15.4. erschienen; in der gedruckten Ausgabe erst am 25.4.].

10 Mittlerweile können diese – und weitere – Interventionen Agambens in deutscher Übersetzung in einem Sammelband nachgelesen werden (vgl. Agamben 2021).

11 Gumbrecht, Hans-Ulrich (2020) in: NZZ, 25.03.2020, S. 27, https://www.nzz.ch/feuilleton/hans-ulrich-gumbrecht-coronavirus-notstand-und-die-zukunft-des-staates-ld.1548096.

12 Sloterdijk, Peter (2020): Interview, LE POINT, 18.03.2020, https://www.lepoint.fr/politique/sloterdijk-le-systeme-occidental-va-se-reveler-aussi-autoritaire-que-celui-de-la-chine-18-03-2020-2367624_20.php.

wie das chinesische entpuppen. Zugleich prophezeit er eine Machtergreifung der »Securitokratie« und die Unterwerfung unter eine »medico-kollektivistische Diktatur«.[13] Die Folgen der Pandemie spielt Sloterdijk herunter, indem er sie mit der Pest vergleicht (»dagegen ist das Coronavirus harmlos«[14]) und voraussagt, das Coronavirus werde den Aufstieg Chinas nicht stoppen. Doch korrigiert sich Sloterdijk gewissermaßen in einem späteren Interview in der ZEIT,[15] indem er feststellt, »die Anfangsübertreibungen [würden] durch die Geschehnisse eingeholt«.

Auch Byung-Chul Han, der sich als Zeitdiagnostiker zur Müdigkeitsgesellschaft hervorgetan hat (Han 2010), meldet sich ebenfalls frühzeitig zu Wort – in einem Artikel in der WELT vom 23. März 2020.[16] Han macht dabei zwei Unterscheidungen: *Erstens* stellt er fest, Europa reagiere »maßlos panisch« auf das Virus. Diese Panik habe ihren Grund in einem »Wirklichkeitsschock«, denn das Virus sei »wirklich« und nicht nur »fake«. Zugleich leide die liberale Gesellschaft als Leistungsgesellschaft an einem Übermaß an Positivität und Selbstoptimierung einer Leistungsgesellschaft, das tendenziell zur Erschöpfung führe. »Das Virus bricht plötzlich mitten in die wegen des globalen Kapitalismus immunologisch stark geschwächte Gesellschaft [...]. Der Feind ist wieder da.« Die Panik sei »eine gesellschaftliche [...] Immunreaktion«. Das »immunologische Paradigma«, das sich auf die Negativität des Feindes berufe und Grenzen errichte, komme mit dem »unsichtbaren Feind« des Virus zurück.

Zweitens unterscheidet Han zwischen einem »asiatischen« und einem »europäischen« Weg der Pandemiebekämpfung. In Asien, schreibt er, »werden Epidemien nicht nur durch Virologen oder Epidemiologen, sondern vor allem durch Informatiker und Big-Data-Spezialisten bekämpft«. Und fügt zur Klarstellung hinzu: »Ein Paradigmenwechsel, der in Europa noch nicht wahrgenommen wird.« Deshalb habe man in Asien das Virus erfolgreicher und mit weniger wirtschaftlichen Folgeschäden bekämpft. »Souverän ist, wer über

---

13 Hier greift Sloterdijk eine Terminologie auf, die er bereits früher verwendet u.a. in Diskussionen zum *war on terror*. Vgl. dazu das *sechste Kapitel* »Geographie des Ernstfalls«.

14 Sloterdijk, Peter (2020) in: DIE ZEIT, 08.04.2020, S. 47, https://www.zeit.de/2020/16/peter-sloterdijk-corona-krise-gesundheitspolitik.

15 Ebd.

16 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 23.03.2020, https://www.welt.de/kultur/plus206681771/Byung-Chul-Han-zu-Corona-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html.

Daten verfügt«, so modifiziert Han das berühmte Diktum von Carl Schmitt.[17] Die »leere Souveränitätsschau« Europas – die Grenzen zu schließen, den Ausnahmezustand ausrufen – bewirke nichts. China und andere asiatische Staaten – Korea, Japan, Taiwan – zeigten »Systemvorteile bei der Eindämmung der Pandemie«.[18] Sie bestünden in einer digitalen Biopolitik, »die mit der digitalen Psychopolitik einhergeht, die Menschen aktiv steuert«.[19] Das Virus fühle sich wohl in der liberalen Gesellschaft, da »die geschützte Privatsphäre einen Schutzraum für das Virus« darstelle.[20] Han prognostiziert eine globale digitale Biopolitik, die »mit ihrem Kontroll- und Überwachungssystem sich unseres Körpers bemächtigt […] und unseren Gesundheitszustand permanent überwacht«.[21]

Agamben aktiviert einen Jargon des »Ernstfalls«, der seine Schriften schon seit langem durchzieht und der in den letzten Jahren in der akademischen Linken gerne aufgegriffen wird, so auch in der kritischen Geographie.[22] Zentral ist in diesem Jargon der Begriff des »Ausnahmezustands«. 1922 schreibt der umstrittene Staatsrechtler Carl Schmitt apodiktisch: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt [1922] 2004, 13). Für Schmitt gründet der Ausnahmezustand im Ereignis (der Entscheidung) und liegt deshalb »über« dem Recht; für Agamben hingegen *durchdringt* der Ausnahmezustand das Recht: Der Ausnahmezustand wird zur Regel (Agamben 2002a, 48). Als Kronzeugen ruft Agamben hier Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« in Erinnerung: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, *die Regel ist*« (Benjamin 1977, 254, meine Hervorhebung). Dieser Jargon durchzieht auch die anderen Wortmeldungen: Gumbrechts Warnung vor

---

17 »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt [1922] 2004, 13). Mehr dazu in den folgenden Paragraphen.

18 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 17.04.2020, https://www.welt.de/kultur/plus207267727/Byung-Chul-Han-Wir-sind-laengst-China-nur-wollen-wir-es-nicht-wahrhaben.html.

19 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 23.03.2020.

20 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 17.04.2020, https://www.welt.de/kultur/plus207267727/Byung-Chul-Han-Wir-sind-laengst-China-nur-wollen-wir-es-nicht-wahrhaben.html.

21 Ebd.

22 Vgl. dazu das *sechste Kapitel* »Geographie des Ernstfalls«.

dem »Notstands-Staat«,[23] Sloterdijks Prophezeihung einer »Securitocratie« und einer »medico-kollektivistische[n] Diktatur«.[24]

Agamben, Gumbrecht und Han haben gemeinsam, dass sie eine theoretisch begründete biopolitische Differenzierung vornehmen zwischen dem »nackten« Leben und dem »guten« Leben bzw. dem »institutionell eingerichteten Leben«[25]. Diese Unterscheidung geht auf Agambens einflussreiches Werk *Homo sacer* zurück, in dem er die Unterscheidung zwischen »bloßem« bzw. »nacktem« Leben (*zoë*) und der politischen Existenz (*bíos*) aufgreift. Agamben nutzt diese Unterscheidung, um die Konstitution souveräner Macht in der Produktion eines biopolitischen Körpers aufzuzeigen (Agamben 2002a). Zur Pandemie selbst schreibt er, die Panikwelle angesichts des Virus führe dazu, dass die Gesellschaft nur noch an das »nackte Leben« glaube und bereit sei, »praktisch alles zu opfern […], die normalen Lebensbedingungen, die sozialen Beziehungen«.[26] Ganz ähnlich Gumbrecht: »was auf dem Spiel steht: die Fülle des sinnlichen wie des sinnhaften Lebens«. Gumbrecht warnt deshalb vor der »Gefahr einer Gewöhnung ans Über-Leben«.[27] Und Han schreibt: »Angesichts der drohenden Gefahr des Todes opfern wir bereitwillig alles, was das Leben doch lebenswert macht«.[28]

Byung-Chul Han rührt diesen Cocktail dann effektvoll zusammen. Aus der Müdigkeitsgesellschaft sei eine »Palliativgesellschaft« geworden, die keinen Schmerz mehr ertrage und so das »gute« Leben opfere: »Die Gesellschaft des Überlebens verliert ganz den Sinn für das *gute Leben* […]« (Han 2020, 23, Hervorhebung im Original). Und Han setzt noch einen oben drauf: »Die Quarantäne ist eine virale Variante des Lagers, in dem das nackte Leben herrscht« (Han 2020, 24). Mit dem Begriff »Lager« ruft Han einen weiteren Kernbegriff des Jargons des Ernstfalls auf, hatte Agamben doch das Lager zum Signum der Moderne erklärt (Agamben 2002a, 175f.). Für Han ergibt sich daraus eine

---

23 Gumbrecht, Hans-Ulrich (2020) in: NZZ, 25.03.2020, S. 27.

24 Sloterdijk, Peter (2020): Interview, LE POINT, 18.03.2020, https://www.lepoint.fr/politique/sloterdijk-le-systeme-occidental-va-se-reveler-aussi-autoritaire-que-celui-de-la-chine-18-03-2020-2367624_20.php.

25 Esposito, Roberto (2020) in: NZZ, 16.05.2020, S. 28, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-roberto-esposito-ueber-moderne-biopolitik-ld.1556128.

26 Agamben, Giorgio (2020) in: NZZ, 29.03.2020, S. 29, https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-ueber-das-coronavirus-wie-es-unsere-gesellschaft-veraendert-ld.1547093.

27 Gumbrecht, Hans-Ulrich (2020) in: NZZ, 18.04.2020, S. 27.

28 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 23.03.2020.

dystopische Vision: »Widerstandslos fügen wir uns dem Ausnahmezustand, der das Leben auf das nackte Leben reduziert« (Han 2020, 24).

Einen Kontrapunkt zu diesen Stellungnahmen setzt Slavoj Žižek. In der *NZZ* vom 14. März 2020 greift er Agambens Interventionen direkt auf und fragt: »Sollen die deutlichen Zeichen, dass nicht nur die normalen Leute in Panik sind, sondern auch die Staaten selbst, wirklich nichts als ein Trick sein?«[29] Žižek stellt dieser »reduktionistischen Sicht« seine Beobachtung entgegen, die Gefahr der Virusinfektion habe einen »ungeheuren Auftrieb für neue Formen lokaler und globaler Solidarität« mit sich gebracht, die gerade darin bestehe, »sich nicht die Hand zu geben und sich auch abzusondern, wenn es erforderlich ist«. Žižek warf »rechten« und »linken« Konstruktivistinnen vor, sie weigerten sich, die »tatsächliche Realität der Epidemie zu akzeptieren«. Sie reduzierten die Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie auf das »übliche Paradigma von Überwachung und Kontrolle«, was kontraproduktiv wirken könne, wenn dies dazu führe, dass die Maßnahmen »zu lasch« durchgeführt würden. Für Žižek geht es um etwas anderes: »Der Mensch ist viel weniger souverän, als er denkt«. Wir müssten angesichts der Pandemie lernen, »ein weit zerbrechlicheres Leben mit ständigen Bedrohungen zu führen«.

Zugleich stellt auch Žižek die Systemfrage: »In Zeiten von Epidemien wird ein starker Staat gebraucht« und Maßnahmen, z.B. Quarantäne, müssten mit »militärischer Disziplin« durchgeführt werden. Schon früh prägt er dafür den Begriff »kommunistisch«, worunter Žižek die »Koordination von Produktion und Verteilung außerhalb der Marktkoordinaten« versteht.[30] Auf wiederholte Kritik daran präzisiert Žižek sein Verständnis von »Kommunismus« mehrfach: »Wie bei einer militärischen Kampagne sollten Informationen ausgetauscht und Pläne vollständig koordiniert werden: DAS ist alles, was ich mit dem Kommunismus meine, der heute gebraucht wird«.[31] Nur so sei ein brutaler, vitalistischer Standpunkt (die Logik des Überlebens des Stärkeren) zu überwinden. »Es ist keine utopische kommunistische Vision, es ist ein Kommunismus, der uns durch die Notwendigkeiten des nackten Überlebens auf-

---

29 Žižek, Slavoj (2020) in: NZZ, 14.03.2020, S. 41, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-der-mensch-wird-nie-mehr-derselbe-gewesen-sein-ld.1546253

30 Žižek, Slavoj (2020) in: DIE WELT, 13.02.2020, https://www.welt.de/kultur/plus205810715/Slavoj-Zizek-Wir-sitzen-alle-im-selben-Boot-und-es-heisst-Diamond-Princess.html.

31 Žižek, Slavoj (2020) in: DIE WELT, 13.03.2020, https://www.welt.de/kultur/plus206443829/Slavoj-Zizek-Die-Logik-der-Panik.html.

gezwungen wird«.[32] Žižeks Sorge gilt deshalb nicht einem drohenden Überwachungsstaat, sondern eher der Ohnmacht der Staatsmacht, die Situation in den Griff zu bekommen.[33] So möchte sich Žižek »respektvoll von Giorgio Agamben distanzieren«.[34] Wogegen Byung-Chul Han kühl rekurriert: »Žižek irrt sich«.[35]

Die Diskussion könnte endlos weiterverfolgt werden: Weitere Wortmeldungen kamen in kurzer Folge von Jean-Luc Nancy, Alain Finkielkraut, Sergio Benvenuto, Roberto Esposito, später auch von Noam Chomsky, Bruno Latour, Judith Butler und Eva Illouz,[36] alles Theoretikerinnen, die in der Geographie keine Unbekannten sind. Agamben, Sloterdijk und Žižek gehören jedoch zu den ersten, die bereits sehr früh ihre – dezidierten – Diagnosen verkündeten, bevor die Viruspandemie in ihrem vollen Ausmaß abschätzbar war. Die Gedanken eines verstorbenen Großtheoretikers spielen in diesen Diagnosen – neben Carl Schmitts – eine prominente Rolle: Michel Foucaults.

»Mit Foucault« denken

Mit Foucault die Pandemie verstehen? Diese Frage stellte Philipp Sarasin (2020) im Blog *Geschichte der Gegenwart* am 25. März 2020. In der Tat: Foucaults Begriff der Biopolitik geistert nicht nur in den Schriften von Agamben, Esposito oder Han herum. Byung-Chul Han rekurriert direkt auf Foucaults Beschreibung der Pestepidemie im 17. Jahrhundert und seiner Analyse der Disziplinargesellschaft. In China sehe man diese nun besonders exponiert: »Angesichts der Pandemie wird also jeder wie ein potenzieller Verbrecher behandelt«.[37] Auch Geographinnen machen sich dafür stark, mit Foucault'schen Kategorien und insbesondere dem Begriff der Biopolitik, wie

---

32 Žižek, Slavoj (2020) in: DIE WELT, 26.03.2020, https://www.welt.de/kultur/plus206646163/Slavoj-Zizek-Die-Welt-unter-Corona-Barbarei-mit-menschlichem-Antlitz.html.

33 Žižek, Slavoj (2020) in: DIE WELT, 12.04.2020, https://www.welt.de/kultur/plus207209349/Slavoj-Zizek-Die-Epidemie-als-Verabredung-mit-dem-Tod.html.

34 Žižek, Slavoj (2020) in: DIE WELT, 26.03.2020, https://www.welt.de/kultur/plus206646163/Slavoj-Zizek-Die-Welt-unter-Corona-Barbarei-mit-menschlichem-Antlitz.html.

35 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 23.03.2020.

36 Eine hilfreiche Chronologie dieser Interventionen finden sich in verschiedenen Blogs: z.B.: https://european-zeitgeist.net/de/kategorien/essays/philosophische-diskussion-um-corona-timeline/.

37 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 17.04.2020.

sie von Agamben und Esposito weiterentwickelt werden, die Corona-Krise zu verstehen.

So unternehmen Matthew Hannah, Jan Hutta und Christoph Schemann – in einem am 4. April 2020 veröffentlichten »Essay« – den Versuch, Foucaults Machtanalyse auf die Maßnahmen gegen die Pandemie anzuwenden (Hannah et al. 2020). Hannah et al. identifizieren einen grundlegenden biopolitischen Imperativ in der »re-biologization« der Bevölkerung, dem zufolge so viele Menschen wie möglich am Leben zu erhalten seien. Für die Umsetzung dieser Biopolitik greife der Staat jedoch auf souveräne Machttechniken zurück: Erlasse, Dekrete, die direkt von der Regierung verordnet und durch die Sicherheitsorgane umgesetzt und überwacht würden. Zugleich zeige sich der disziplinierende Charakter vieler dieser Anordnungen, so zum Beispiel in den Quarantänemaßnahmen. Hannah et al. (2020, 17) schreiben: »einem biopolitischen Imperativ zum Schutz des menschlichen Lebens wird durch ungewöhnlich interventionistische Disziplinarmaßnahmen und souveräner Macht [neue Geltung verschafft]« (meine Übersetzung).[38]

Hannah et al. identifizieren aber auch Elemente einer liberalen Gouvernementalität. Diese erkennen sie in der Weigerung der Regierungspolitikerinnen, politische Verantwortung für die eingeleiteten Maßnahmen zu übernehmen, indem sie sich einerseits auf die Expertise der Epidemiologie und der Virologie berufen und andererseits striktere Maßnahmen vom richtigen Verhalten der Bevölkerung abhängig machen. So lasse sich das Gesamtpaket an staatlichen Maßnahmen als »autoritäre Gouvernementalität« charakterisieren, für die auch Agambens Begriff des »Ausnahmezustands« zutreffen würde. Zugleich bleibe eine Spannung bestehen zwischen den unterschiedlichen Modalitäten der Machtausübung.

Sarasin hingegen ist skeptischer, was das Analysepotenzial des Foucault'schen Begriffs der Biopolitik betrifft. Er, der sich nicht nur als früher Förderer der Schriften Foucaults in den deutschsprachigen Kulturwissenschaften hervorgetan hat, sondern auch schon früh zu Bakteriologie als Metapher und zu Bioterror als Phantasma geschrieben hat (Sarasin 2004), beginnt seinen Text mit einem überraschenden theoretischen Befund: Nein, von Biopolitik zu sprechen, helfe *nicht* weiter, um die Pandemie zu verstehen, auch wenn alles so aussehe wie »ein biopolitischer Traum« (Sarasin

38 Meine Übersetzung; das englische Original lautet »a biopolitical imperative for the protection of human life is being reasserted, through unusually interventionist means of discipline and sovereign power […]«.

2020, o.S.). Und doch könne uns Foucault weiterhelfen, aber eben anders als vielfach postuliert. Sarasin wendet sich gegen »kritische Kritiker« (ebd.), wie Giorgio Agamben, »die mit ›Foucault‹ im Gepäck nun zu durchschauen scheinen, was gerade geschieht« (ebd.). Die Stichworte »Biomacht« und »Biopolitik« seien zwar »verlockend«, sie wirkten »wie das Stichwort zur Stunde«, aber diese Diagnose sei »unplausibel« und habe mit Foucault und seinem Denken »nur sehr bedingt zu tun« (ebd.). Ganz unaufgeregt rekonstruiert Sarasin Foucaults Begriff der Biopolitik, um dann festzuhalten, dieser habe ihn bereits 1979 wieder aufgegeben. Ein klarer Seitenhieb, nicht nur gegen Agamben.

Stattdessen zeigt Sarasin auf, wie Foucault über unterschiedliche Werke verteilt drei Infektionskrankheiten – Lepra, Pest und Pocken – als »Denkmodelle« verwende, um »Formen der Macht nach idealtypischen Mustern zu ordnen« (ebd.). Im Lepra-Modell, das Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1973) aufzeigt, trenne die Macht die Gesunden von den Kranken – die Lepra-Kranken würden vor die Stadttore verbannt. Im Pest-Modell, das Foucault in *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* (1976) entwickelt, stehe die rigorose Disziplinierung delinquenter Körper im Vordergrund: ein System lückenloser Kontrolle: Der Raum erstarrt. Dabei sei laut Foucault die Pest als Zustand imaginiert worden (analog zum »Naturzustand« der liberalen Staatstheoretiker), um damit ein Herrschaftsmodell der perfekten Disziplinierung zu zeichnen. Beim Pocken-Modell sei es darum gegangen, das Problem der Epidemien und deren Eindämmung mit liberalen Formen des Regierens kompatibel zu machen – Stichwort Gouvernementalität. Der Staat konzentriere sich nun auf das Risikomanagement, statistisch beobachtend, mit Impfungen schützend, jedoch ohne das Virus ausmerzen zu können. Der liberale Staat, so habe Foucault erkannt, müsse »die relative ›Undurchdringlichkeit‹ der Gesellschaft respektieren« (ebd.): Zu viel regieren bedeute, nicht mehr zu regieren, sondern die systemnotwendige Freiheit zu unterminieren. Ganz ähnlich argumentiert Joseph Vogl im erwähnten Interview,[39] wobei er sich auf Sarasins Analyse bezieht. Für Vogl lässt sich anhand der derzeitigen Strategien gegen die Pandemie das »Schema eines neuen Gesellschaftsvertrages« erahnen: »Tracking, ein Gewinn an Bewegungsfreiheit gegen die Abgabe von Information«.

39 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview mit dem Magazin MONOPOL, 09.04.2020, https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

Sarasin betont: Für Foucault seien diese Epidemien Denkmodelle, wir aber lebten inmitten einer konkreten Pandemie, in der unterschiedliche Erscheinungsweisen der Macht und des Regierens auftauchten. Rigide Absperrungen folgten dem Pestmodell, stärker an Isolierung Infizierter und systematischen Tests orientierte Modelle, wie in Südkorea, hingegen basierten auf dem Pockenmodell. In Europa bleibe, so Sarasin ganz unaufgeregt, das Pockenmodell »die Form des Regierens in Zeiten der Pandemie«. Regeln des *social distancing* gehörten »zweifellos in den Bereich der liberalen Regierungstechniken«, kombiniert mit »Selbsttechniken« gesellschaftlicher Solidarität. Doch bleibe auch das Pestmodell in liberalen Gesellschaften immer als latente Drohung bestehen (Sarasin denkt hier an Orban in Ungarn oder Netanjahu in Israel). Wovor ihm jedoch zu grauen scheint, ist das Lepra-Modell, das im Hintergrund lauere: die Idee, die Alten einfach sterben zu lassen.

Hannah et al. scheinen sich von Sarasins Analyse zu distanzieren: Sie halten kritisch fest, Sarasin schlage eine Lesart Foucaults vor, die postuliere, dass die Regierungspraxis der Gouvernementalität diejenige der Biopolitik bzw. Biomacht ersetzt habe, eine Sicht, die sie für »zu undifferenziert« halten (Hannah et al. 2020, 13). Auch wenn neoliberale Regierungstechniken biopolitische Maßnahmen eher zurückgedrängt hätten, könne es in Krisenzeiten zu einer vorübergehenden »Re-Biologisierung« der Bevölkerung als verwundbar kommen. In diesem Sprachspiel geht es um die »richtige« Interpretation von Foucaults Theorie als Zeitdiagnostik. Dabei werden Unterschiede in der *Form* sichtbar, in der »Foucault« bei Hannah et al. bzw. bei Sarasin oder Vogl zum Einsatz kommt: Hannah et al. nutzen Foucaults Begriff als Instrumentarium einer umfassenden gesellschaftskritischen Zeitdiagnostik einer »neoliberalen Hegemonie«, während bei Sarasin und Vogl zwar auch zeitdiagnostische Elemente durchscheinen, aber eher fragmentarisch. Bei ihnen ist Foucaults Theorie eher ein »Denkmodell«, das das Aufwerfen von Fragen zur derzeitigen Situation ermöglicht: »Die Welt ist in ein Entwicklerbad gefallen, und *es wird noch ein wenig dauern*, bis man genau sehen kann, welche Kontraste und Konturen sich […] herausprägen werden«, so Vogl.[40]

40 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview in: MONOPOL, 09.04.2020, https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

Kritik der Form

Zeitdiagnostik ist ein theoretisches Genre, das »generelle Aussagen über den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft im Ganzen« (Osrecki 2011, 42) trifft, wobei sie eine »Präferenz für Neuheitsbehauptungen« und für »Epochenumbrüche« hat (ebd., 198f.). Es ist ein »Rausch des Epochalen« (Vogl),[41] der die Diagnostikerin dazu verführt, die Pandemie als »Umbruch« zu deuten: »Eine neue Zeit beginnt: Nach Corona wird nichts mehr sein wie zuvor« (Wolfgang Sofsky);[42] »sehen wir das Ende der Welt, wie wir sie kennen?« (daserste.de).[43] »Das ist das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen!« (Žižek)[44] Zeitdiagnostik bedeutet dabei häufig Krisengerede. Thomas Macho identifiziert denn auch eine Inflation des Begriffs der »Krise«.[45] Krisen als Ereignisse fesselten die mediale Aufmerksamkeit, so Macho. In der Tat scheinen die europäischen Gesellschaften geradezu eine Flut von Krisen durchlaufen zu haben: die Finanzkrise, die Flüchtlingskrise, jetzt die globale Pandemie.

Die anschwellende Bedrohungslage einer globalen Pandemie, die sich ab Mitte Februar 2020 immer mehr abzeichnete, erzeugte offensichtlich eine »Deutungsnot« (Vogl).[46] In dieser Deutungsnot verspreche Theorie »hermeneutische Vorsprünge« (Vogl, ebd.). Ohne mühsame Umwege über die »emsige Sammelarbeit« (Horkheimer) der Empirie ermögliche die Theoriesprache des kritischen Jargons einen schnellen Durchgriff auf die Situation: Für die Theoretikerin zeige sich in der Krise die Welt, wie sie *eigentlich* sei. Die Krise erlaube »die Bestätigung von lange ausgefeilten Positionen« (Vogl, ebd.). Doch zum Zeitpunkt, als sich Agamben, Gumbrecht, Han und Sloterdijk zu

41 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview in: MONOPOL, 09.04.2020, https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

42 Sofsky, Wolfgang (2020) in: NZZ, 23.03.2020, S. 23, https://www.nzz.ch/feuilleton/nach-dem-coronavirus-eine-neue-zeit-und-neue-machtverhaeltnisse-ld.1547196.

43 Https://www.daserste.de/information/wissen-kultur/ttt/videos/sendung-vom-22032020-video-102.html.

44 Zitiert im selben Beitrag von daserste.de: https://www.daserste.de/information/wissen-kultur/ttt/videos/sendung-vom-22032020-video-102.html.

45 Macho, Thomas (2020): Krisenzeiten: Zur Inflation eines Begriffs, in: Geschichte der Gegenwart, 31.05.2020, https://geschichtedergegenwart.ch/krisenzeiten-zur-inflation-eines-begriffs/.

46 Vogl, Joseph (2020): Dem Rausch des Epochalen misstrauen. Interview mit dem Magazin MONOPOL, 09.04.2020, https://www.monopol-magazin.de/joseph-vogl-coronakrise.

Wort meldeten, gab es noch wenig gesicherte Informationen über das Virus und seine Ausbreitungsformen. So entstanden Erklärungen für einen Sachverhalt, »der keineswegs festgestellt war«.[47]

Kritische Theorie wird zu einer defizitären Form von Zeitdiagnostik, wenn sie sich dem Sog der Beschleunigung hingibt, die die Deutungsnot erzeugt. Zeitdiagnostik gibt dann, so Julia Lossau, »*leichtfertige* Antworten auf die Frage, in welcher Zeit oder in welcher Gesellschaft wir ›eigentlich‹ leben« (Lossau 2001, 238, meine Hervorhebung). So läuft kritische Theorie Gefahr, in einen »Jargon der Eigentlichkeit« zu verfallen – diesen Begriff prägt Theodor W. Adorno eigentlich für andere – reaktionäre – Formen des Denkens über die »Eigentlichkeit« des »Daseins« und hat Martin Heidegger im Blick. Adorno schreibt: »Dass die Jargonworte, unabhängig vom Kontext wie vom begrifflichen Inhalt, klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten, wäre mit dem Terminus Aura zu bezeichnen« (Adorno 1964, 11f.). Was Adorno zu Heidegger sagt, trifft sicher auch die Aura von Agambens oder Hans Schriften. Nicht zufällig sind beide auch treue Anhänger des Meisters.[48]

Die Meisterdenker nehmen für sich in Anspruch, sich gegen die »Uneigentlichkeit« heutiger Regierungsformen zu wehren. Der Jargon der Eigentlichkeit zeigt sich in einem theoretischen Erregungszustand, der vor den Gefahren der Gefahrenabwehr warnt und die Dystopie eines Überwachungsstaates kolportiert.[49] Die theoretischen Referenzen bleiben dabei über Jahre die gleichen: Carl Schmitts »Ausnahmezustand« wird mit Walter Benjamin emanzipatorisch gewendet und mit einer Prise Foucault (»Biopolitik«, »Panoptikum«) gewürzt. Aufgrund des diagnostizierten politischen Ausnahmezustands wird ein intellektueller »Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard 2000, 105) ausgerufen. Die Kritikerin fungiert dann »als Ankläger[in], als oberste Gerichtsinstanz […] und als Partei zugleich« (Koselleck 1959, 6). Dieser Anspruch verdichtet sich in Foucaults Diktum, Kritik sei »die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden« (Foucault 1992, 12).

---

47 Vogl wird zitiert in einem Beitrag von Julia Encke (2020) in: FAZ, 26.04.2020, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-theorien-warum-wir-lieber-drosten-als-sloterdijk-hoeren-16741391.html.

48 Vgl. zu letzterem Punkt das *zweite Kapitel* »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie«.

49 Vgl. hierzu auch das *sechste Kapitel* »Geographie des Ernstfalls«.

Letztlich folgen Agamben und Han in ihrer Kritik an den Pandemiemaßnahmen einer »Hermeneutik des Verdachts« (Ricoeur 1974, 45ff.), die für sich in Anspruch nimmt, in ihrem Zorn einen Schein der Dinge zu entlarven, der den Subjekten (außer den Kritikerinnen selbst) verborgen bleibe. Die Kritikerin spricht den Verdacht aus. Agamben und Han verdächtigen die liberale Demokratie: Ihre Liberalität sei nur vorgetäuscht – eben ein »Schein«. Deshalb sei es Aufgabe der Kritikerin, Alarm zu schlagen, den Schein aufzudecken, die »schlafenden Subjekte« aufzuwecken – ihnen die »Uneigentlichkeit« der demokratischen Institutionen vor Augen zu führen. So werden Alarmismus und Angstmache zu einer Methode der »linken« Kritik – die Grenzen zwischen Zeitdiagnostik und Verschwörungstheorie weichen zunehmend auf. So entsteht die Aura der raunenden und warnenden Meisterdenkerin.

Intellektuelle Abrüstung

Die Theoretikerinnen des Ausnahmezustands operieren selbst in einem »intellektuellen Ausnahmezustand« (Dieter Schnaas),[50] der sich durch »einen auktorial registrierenden, allwissend rezensierenden Blick auf das Weltbühnen-Geschehen« auszeichne. Dieser »Beobachter zweiter Ordnung« – Schnaas rekurriert hier auf Niklas Luhmann – »blickt als exzentrisch Beteiligter besser durch als alle anderen – blickt überhaupt durch«. Theorie erhält so eine »intellektuelle Alarmfunktion« (Julia Encke),[51] die jedoch zu einer Art »anschwellendem Bocksgesang« (Strauß 1993) zu werden droht, der im »Mysterienlärm des Unheils« erstarrt.[52] Kritische Theorie als Zeitdiagnostik, die den Epochenwandel ausruft, die als Kassandra den Untergang der Demokratie und das Ende der Freiheit heraufbeschwört? In der Tat warnt

50 Schnaas, Dieter (2020) in: Wirtschaftswoche, 14.03.2020, https://www.wiwo.de/politik/deutschland/tauchsieder-intellektueller-ausnahmezustand/25643560.html.

51 Encke, Julia (2020) in: FAZ, 26.04.2020, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-theorien-warum-wir-lieber-drosten-als-sloterdijk-hoeren-16741391.html.

52 In seinem umstrittenen Essay, 1993 im SPIEGEL veröffentlicht, verleiht der Dramatiker Botho Strauß, selbst nicht vor der Aura des raunenden Meisterdenkers gefeit, der Hoffnung Ausdruck, »dass ein Satz, den angeblich Max Frisch zu einem Kollegen gesagt hatte – ›Werde im Alter nicht weise, sondern bleibe zornig‹ –, als der Gemeinplatz kritischer Bequemlichkeit erkannt wird, der er in Wahrheit ist« (1993, 206). Die Bequemlichkeit des Zorns erlaube Auslassungen: »Was darf er alles außer acht lassen, um seinen Zorn zu konservieren« (ebd.)?

Vogl schon früh vor einer »Diskursexplosion«[53] im diskursiven Ausnahmezustand, in dem »apokalyptische Szenarien […] die Aufmerksamkeitsökonomie [bedienen]« (Juli Zeh).[54] Mit anderen Worten: In diesem diskursiven Ausnahmezustand scheinen die Sicherungen durchgebrannt zu sein.

»Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet«, hält dem Odo Marquard entgegen (Marquard 2003, 260). Treibt es die »Hermeneutik des Verdachts« zu bunt und wild, wird es Zeit, den »Dämonenräumdienst« (Marcel Beyer) zu rufen. Dieser Dämonenräumdienst ist gegen die Schimäre des Verdachts gerichtet und versteht sich deshalb als »eine Kritik rettende Kritik« (Figal 2009, 352). Der »Dämonenräumdienst« arbeitet sich am problematischen Gestus des Verdachts ab. Er unterbricht den »Mysterienlärm des Unheils« ebenso wie den theoretischen »Universalisierungsehrgeiz« (Bauer 2011, 251). Er mistet das Begriffsvokabular aus. Der Dämonenräumdienst vollzieht damit die »pädagogische« (oder »therapeutische«) Aufgabe einer Kritik der Kritik in der Krise.

Was hilft gegen die Deutungsnot der Krise und den anschwellenden Bocksgesang der Meisterdenker? Das Wesen des kritischen Denkens liegt nicht im Urteil, so Marcus Quent (2019, 39), »sondern in der ›Unterbrechung‹ des Urteils«. Unterbrechung ermöglicht Nachdenklichkeit: Nachdenklichkeit, so der Philosoph Hans Blumenberg (1981, 57), bedeute abzuwarten, »was sich jeweils noch zeigt«. Sie verschont die Theoretikerin vor der »Geste der Überbietung« (Quent 2019, 41), dem »Rausch des Epochalen« (Vogl), dem »Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard) und dem »Jargon der Eigentlichkeit« (Adorno). Nachdenklichkeit ermöglicht eine Kritik, »die ihre eigene Generalisierungstendenz unterbricht« (Vogl 2008, 115).

Nachdenklichkeit erfordert »Erschütterungsbereitschaft« (Amlinger/Gess 2020): Erschütterungen in der Lebenswelt – Krisen – sollten mit einer Erschütterung der Theorie einhergehen – durch »Wahrnehmungsvorbehalte« (Vogl) und eine »Provinzialisierung des Blickes«. Joseph Vogl formuliert es so: »Mein Misstrauen gegen die schnellen Stellungnahmen von Agamben, Sloterdijk oder Žižek rührt daher, dass sie sich auf einen Sachverhalt bezogen, der keineswegs festgestellt war«. Es gehe, so Vogl weiter, um den »Gewinn eines

---

53 Vogl, Joseph (2020) in: DIE WELT, 24.04.2020, https://www.welt.de/kultur/plus207440963/Joseph-Vogl-Die-Moral-interveniert-wenn-man-nicht-weiterweiss.html.

54 Juli Zeh (2020): Es gibt immer eine Alternative. Interview, Süddeutsche Zeitung, 04.04.2020, https://www.sueddeutsche.de/kultur/juli-zeh-corona-interview-1.4867094?reduced=true.

hermeneutischen Vorsprungs gegenüber der Wirklichkeit, die auf eine unbequeme Weise im Fluss ist«.[55] Es fehle dann das Eingeständnis, »dass sich die gegenwärtige Situation nicht auf eine Generalformel bringen lässt« (Vogl, ebd.)

Als »Provinzialisierung« hat sich in der *Postcolonial Theory* dank der wegweisenden Arbeiten von Dipesh Chakrabarty eine Haltung eingebürgert, mit Blick auf den vermeintlichen Universalismus westlicher Kategorien (»Menschenrechte«) und historischer Narrative (»Fortschritt«) deren kontingente Entstehungsbedingungen aufzuzeigen – und deren Kosten (Chakrabarty 2010). »Provinzialisierung« bedeute eine Akzentverschiebung: die eigene Kontingenz in den Blick zu bekommen und zugleich über den eigenen Tellerrand hinauszuschauen. Gerade der intellektuelle Ausnahmezustand der Theorie verdeckt jedoch die Idiosynkrasien der eigenen Diagnosen und verhindert damit Akzentverschiebungen.

Als Anhaltspunkt, was damit gemeint ist, empfehle ich die Lektüre des berührenden und zugleich schockierenden Berichts von Arundhati Roy »Durch das Tor des Schreckens«[56] und kontrastiere diesen mit Byung-Chul Hans jüngstem Buch zur Palliativgesellschaft (Han 2020). Roy schildert in ihrer Reportage die furchtbare Verzweiflung von Millionen verarmter, hungriger, durstiger Menschen in Indien, die nach der Verkündigung eines »lock down« innerhalb kürzester Zeit gezwungen gewesen seien, aus den Städten zurück aufs Land zu gehen. Diese marginalisierten Tagelöhnerinnen seien wie unerwünschte Substanzen vertrieben worden. Zuhause auf dem Land habe nicht nur das Virus gewartet, sondern der Kampf ums nackte Überleben: »ihnen war klar, dass sie zu Hause womöglich langsam verhungern würden«, hält Roy dazu fest.

Han schreibt zur Palliativgesellschaft, in der Quarantäne erstarre »das Leben ganz zum Überleben« (Han 2020, 23). Han (2020, 26) legt dann noch einmal nach: »Die von der Hysterie des Überlebens beherrschte Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Untoten«. Das soll bedeutungsvoll klingen – nach (Un-)Eigentlichkeit vermutlich. Aber vergreift sich Han hier nicht im Genre? Übersieht er hier nicht einen ganz anderen, existentiellen Ausnahmezustand, der in den marginalisierten Randzonen postkolonialer Gesellschaften

55 Zitiert im Beitrag von Julia Encke ([2020]: FAZ, 26.04.2020, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-theorien-warum-wir-lieber-drosten-als-sloterdijk-hoeren-16741391.html).

56 Arundhati Roy (2020): Durch das Tor des Schreckens, in: DIE ZEIT, 08.04.2020, S. 4f.

wie Indien zum Alltag gehört, durch den »lock down« aber noch einmal in seiner existentiellen Dimension dramatisiert wird? Hier geht es nicht nur in einem metaphorischen Sinne um das »nackte Überleben«, wie das in der Theoriesprache zum Ausdruck kommt. Hier kommt eine ganz andere Dimension »nackten Überlebens« zum Ausdruck als im erzwungenen Homeoffice in Deutschland, nämlich eine existentielle, auch wenn für Han (2020, 24) die Quarantäne zur »virale[n] Variante des *Lagers* [wird], in dem das nackte Leben herrscht«. (Theorie wird hier auch zu einer Frage des guten Geschmacks.)

Epistemologisch interessant ist hierbei auch, dass Han nicht expliziert, wo es diese Palliativgesellschaft eigentlich geben soll: in Deutschland, in Europa, weltweit? Es ist genau diese mangelnde Situierung der eigenen Diagnose, die eine »Provinzialisierung« nötig macht. Die eigene Lebenssituation wird generalisiert, aber es wird nicht theoretisch von ihr abstrahiert im Sinne einer Idiosynkratisierung: Han schreibt seine Zeitdiagnose in einem universalistischen Gestus, ohne die Kontingenz der eigenen Erfahrung und ihre Generalisierung zu reflektieren. Es wirkt schon fast absurd, wenn er »asiatischen« Staaten »Systemvorteile bei der Eindämmung der Pandemie« unterstellt,[57] da sie in der digitalen Biopolitik schon weiter seien als »Europa«. Das ist, gelinde gesagt, eine sehr grobkörnige Abstraktion. Aus dieser Sicht wird Roys Reportage zu Indiens Tagelöhnerinnen zu einem Detail, das keiner besonderen Aufmerksamkeit bedarf.

Der Jargon der Eigentlichkeit, den Agamben und Han mithilfe des Vokabulars von »Ausnahmezustand«, »nacktem Leben«, »Lager«, und »Biopolitik« hervorbringen, agiert in einer Denkstimmung des »Ernstfalls«: Hier scheint die liberale Demokratie grundlegend – in ihrer Existenz – in Gefahr zu sein, ebenso das »gute« Leben. Implizit wird hier das Bild eines großen Plans einer biopolitischen Machtübernahme gezeichnet, die eigentlich schon lange im Untergrund im Gang, aber durch die Pandemie nun sichtbar geworden sei. Die Empirie wird gar nicht mehr benötigt, da die »wirklichen« Zusammenhänge hinter dem Schein der Wirklichkeit den Meisterdenkerinnen der Theorie ja ohnehin schon klar sind. Erschüttert ist die Meisterdenkerin nicht, allenfalls bestätigt. So drohen theoretische Begriffe, wie »Ausnahmezustand«, aber auch »Biopolitik«, zu einer Leerformel zu werden. Alltagserfahrungen in der Quarantäne, medizinischer Notstand und politische und rechtliche Maßnahmen werden kurzgeschlossen; die Diversität der Interventionspraktiken verschiedener Regierungssysteme ignoriert.

57 Han, Byung-Chul (2020) in: DIE WELT, 17.04.2020.

»Erschütterungsbereitschaft« erfordert andere Formen der Theorie – eine Theorie, die sich von der Vielfalt der Lebenswelt noch irritieren lässt und Krisenphänomene nicht immer schon als Bestätigung der eigenen Theorie subsumiert. Eine Frage, die sich in der konkreten Situation der Pandemie stellt, wäre zum Beispiel, welche Begriffe hilfreich sein könnten, die politischen Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie als Herrschaftsform und rechtliche Praxis zu beschreiben. Haben wir es in der Pandemie überhaupt mit einem »Ausnahmezustand« zu tun? Zumindest dann nicht, wenn damit eine existentielle Entscheidung über die souveräne Macht (Carl Schmitt) gemeint sein soll. So argumentiert z.B. der Kulturwissenschaftler Jan Söffner,[58] Schmitts Theorie des Ausnahmezustands sei »nur teilweise tauglich«, den rechtlichen Raum zu kartieren, in dem über die Pandemiemaßnahmen entschieden werde. Aus juristischer Sicht sei mit den Pandemiemaßnahmen keine Rechtsordnung außer Kraft gesetzt worden, vielmehr seien lediglich einige Grundrechte durch Rechtsverordnungen vorübergehend eingeschränkt worden. »Souveränität« (die Kategorie, die bei Schmitt im Zentrum steht), so Söffner, sei hier eine irreführende Kategorie.

Weder in Deutschland noch in der Schweiz habe es sich bei den Corona-Maßnahmen um eine »Selbstermächtigung der Exekutiven« gehandelt, so Söffner. Vielmehr seien die Exekutiven in diesen »Notrechtszustand« hineingedrängt worden und sei die Übernahme exekutiver Verantwortung eher Last als Lust. So sagte die Schweizer Bundespräsidentin, Simonetta Sommaruga, in einem Interview im April 2020:[59] »Der Bundesrat ist froh, wenn das Parlament tagt«. Er, der Bundesrat, wolle »nicht so weiterregieren«. Schon am 29. April 2020 beschließt der Bundesrat, die zur Bekämpfung der Pandemie erlassenen Notverordnungen in ein befristetes Bundesgesetz umzuwandeln, das er am 19. Juni 2020 in die Vernehmlassung schickt. Auch die latente Überforderung der Schweizer Kantone, ein effektives *contact tracing* zu installieren, lassen Byung-Chul Hans panoptische Phantasie einer allumfassenden Überwachung eher lächerlich klingen.

Es ist offensichtlich, dass wir ein sehr viel differenzierteres Begriffsvokabular benötigen als das von »Ausnahmezustand«, »Biopolitik«, »nacktem Le-

---

58 Söffner, Jan (2020) in: NZZ, 14.06.2020, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronakrise-sind-wir-unterwegs-zu-platons-waechterstaat-ld.1560404.

59 Sommaruga, Simonetta (2020): Interview in: NZZ, 19.04.2020, https://www.nzz.ch/schweiz/bundespraesidentin-sommaruga-das-virus-haelt-sich-nicht-an-plaene-ld.1552278.

ben«, »Souveränität« und »Ermächtigung«. Diesen Punkt bringt bereits Philipp Sarasin (2020) zur Sprache, indem er die Frage, ob man mit Foucault die Pandemie besser verstehen könne, eher skeptisch beantwortet und sich gegen »kritische Kritiker« wendet, »die mit ›Foucault‹ im Gepäck nun zu durchschauen meinen, was gerade geschieht«. Stattdessen sollten wir uns auf die tastende Suche nach alternativen Begriffen aufmachen. Für Henning Trüper zum Beispiel zeigt sich eine »Unsouveränität in der Pandemie« (Trüper 2021, 17ff.). Mit »Unsouveränität« bezeichnet Trüper eine »Ostentation von Handlungsmacht in einer Lage grundsätzlicher Ohnmacht« (Trüper 2021, 20). Souverän sei hier allenfalls die humanitäre Moral (»Leben retten«). Für Trüper sind denn auch Agamben und Co. die »uneigentlichen Ärzte [der Gesellschaftskritik] an der Seite der eigentlichen« (Trüper 2021, 33).

Nach der Kritik: Nachdenklichkeit

Was bedeutet dies alles für die Verantwortung einer kritischen Geographie?

Die List der Verantwortung für die Politikerin liegt darin, zum Zeitpunkt der Entscheidung in einer Krisensituation gerade nicht die Folgen voraussehen zu können. »Führungskräfte sind Krisenparasiten«, so Reinhard K. Sprenger.[60] Ihre Entscheidungskraft in Notlagen bringt ihnen neue Legitimität. Doch versuchen sich Politikerinnen abzusichern, indem sie sich Expertise einkaufen, um die vermeintliche Unvorhersagbarkeit der Situation unter Kontrolle zu bringen. Die List der Verantwortung für die kritische Theoretikerin liegt vielleicht in der Versuchung, »immer schon zu wissen«, Theorie »in Echtzeit« zu betreiben, und damit eigentlich die virologische Vernunft zu imitieren, immer schon das passende Modell (hier die Großtheorie) parat zu haben, um eine Prognose oder Erklärung anbieten zu können. Dagegen gilt es, dem »Sog des Epochalen« zu widerstehen, der »Geste der Überbietung« (Quent 2019, 41) und dem »intellektuellen Ausnahmezustand« zu entsagen.

Statt Alarmismus erfordert kritische Theorie (und Geographie) Nachdenklichkeit: »Nachdenklich ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet«, schreibt Benjamin Dober (2019, 294). Kritische Geographie zu verantworten, könnte dann heißen, den »intellektuellen Ausnahmezustand« zu vermeiden, auf

60 Sprenger, Reinhard K. (2020) in: NZZ, 31.03.2020, S. 27.

die Unsicherheit einer Krise mit Nachdenklichkeit zu antworten. Nachdenklichkeit, so Hans Blumenberg (1981, 57), bedeute, abzuwarten, »was sich jeweils *noch* zeigt«. Nachdenklichkeit erfordert auch eine »Provinzialisierung des Blickes« – eine Akzentverschiebung weg von der bloß eigenen Wahrnehmung. Joseph Vogl bezeichnet dies als »Wahrnehmungsvorbehalt«.[61] In der Nachdenklichkeit liegt, so Dober (2019, 291), »eine reflexive Eigenständigkeit gegenüber den jeweiligen […] Nötigungen einer Situation«. Das nachdenkliche Interim bedeute »Verzicht auf Generalformeln« (Vogl).[62] Verführt die zeitdiagnostische Versuchung dazu, *leichtfertige* Antworten zu geben (Lossau 2001, 238), wird Nachdenklichkeit zum »Inbegriff von Verboten, leichtfertig zu sein« (Blumenberg 1979, 268).

Nachdenklichkeit versteht Kritik eher als Skepsis – den Verzicht auf vorschnelle Festlegungen: »Das skeptische Ich ist vor allem Zögern« (Marquard 1973, 152). Ihr liegt ein Moment der Verzögerung und eine Haltung des Zauderns zugrunde: »Das Zaudern ersucht um Revision. […] das bedeutet eine Kritik, die ihre eigene Generalisierungstendenz unterbricht« (Vogl 2008, 109, 115). Kritische Theorie – und auch: kritische Geographie – zu verantworten, bedeutet dann: »sich im Provisorium vor allen definitiven Wahrheiten und Moralen zu arrangieren« (Blumenberg [1971] 1981, 17). Nachdenklichkeit beendet die Besserwisserei. Die List, kritische Theorie zu verantworten, liegt darin, dass uns dieses Provisorium zwar angesichts der intellektuellen Beschleunigung der Krisensituation verstummen lässt. Aber Nachdenklichkeit bedeutet nicht Fatalismus, sondern eher »tröstliche Ermutigung« (Dober 2019, 291), sich das Zögern und Zaudern zu leisten. Auch in Krisenzeiten. Das wäre dann *reflektierende* Unfügbarkeit.

61 Vogl, Joseph (2020) in: FAZ, 26.04.2020.

62 Vogl, Joseph (2020) in: FAZ, 26.04.2020.

Geographie des Zorns

Ein geklauter Titel

Ich muss dieses Kapitel leider mit einem Geständnis beginnen: Ich habe den Titel geklaut! Und zwar von einem kleinen Büchlein des indischen Sozialanthropologen Arjun Appadurai, das unter gleichnamigem Titel – *Geographie des Zorns* – 2009 bei Suhrkamp erschienen ist (Appadurai 2009). Was aber meint Appadurai mit »Geographie des Zorns«? Nun, der englische Originaltitel bringt uns der Sache eventuell näher. Dieser heißt: *Fear of small numbers* (Appadurai 2006) – die Angst vor kleinen Zahlen: Wer aber hat hier Angst vor kleinen Zahlen und warum? Appadurai thematisiert die potenzielle Aggression einer Mehrheit gegen politische, ethnische Minderheiten. Er beschreibt in seinem Werk, wie der Hindunationalismus in Indien sich immer wieder gegen Minderheiten richte, vor allem gegen Muslime, aber auch gegen Christen, und dabei auch nicht vor Gewalttaten und Massenpogromen zurückschrecke. Und er zeigt auf, wie populistische Politikerinnen diese Ängste immer wieder aufgreifen, um Massen zu mobilisieren. Besonders erfolgreich ist damit zur Zeit die regierende hundinationalistische BJP unter Premierminister Narendra Modi.

2017 erschien bei Suhrkamp ein anderer Band, diesmal mit dem Titel »Zornpolitik« (Jensen 2017). Der Autor Uffa Jensen schreibt dort über den Rechtspopulismus in Deutschland und Europa. Auch hier richte sich der Zorn oft gegen Minderheiten, Flüchtlinge, Menschen, die angeblich anders sind (z.B. Farbige, LGBTQ). Wir haben es, schreibt Jensen, mit »Strategien der Dämonisierung, Verhöhnung und Entwertung« zu tun. Jensen fragt sich, wie dieser Zorn so erfolgreich von rechtspopulistischen Politikerinnen aufgegriffen werden könne. Dabei identifiziert er Beschreibungen dieser Zusammenhänge, die er »kontraproduktiv« findet:

> Häufig tauchen in den gängigen Beschreibungen der Populisten dämonisierende Floskeln auf. Die Populisten erscheinen dann als meisterhafte Verführer, denen das einfache Volk – wie Lemminge vor dem Abgrund – folgt. [...] Sie [die rechtspopulistischen Verführer] erscheinen zugleich überaus mächtig und unendlich grotesk. (Jensen 2017, 24)

Stattdessen, so schlägt er vor, sollte der Fokus auf die Frage gelegt werden, »was Populisten und Teile des sogenannten Volkes eigentlich eint – als Teilnehmer einer gemeinsamen Politisierung«. »Anführer« und »Volk« seien als Teile einer emotionalen Politisierung zu verstehen (Jensen 2017, 25).

Gänzlich unvermittelt erwähnt Jensen in seinen Ausführungen über diese *Zornpolitik*: »Indien wäre hier ein interessantes Vergleichsobjekt« (Jensen 2017, 34), ohne darauf näher einzugehen. Nehmen wir Jensen beim Wort: Ein Blick auf die Demokratien in Südasien und deren Populismen könnte demokratietheoretisch interessant sein. Immerhin ist Indien die größte Demokratie der Welt – die durch die rechtspopulistische Bewegung des Hindunationalismus auf die Probe gestellt wird, wobei diese Bewegung in Form der Bharatiya Janata Party (BJP) unter Ministerpräsident Narendra Modi sogar die Regierung stellt. Können wir etwas aus Indien, aus Südasien, über die rechtspopulistischen Protestformen lernen, denen wir in Europa ausgesetzt sind? Diese Frage erscheint auf den ersten Blick paradox: Wieso sollte ausgerechnet Europa etwas von Indien lernen können? Brachte nicht Europa die Idee der Demokratie in die Welt und damit auch nach Indien?

So kam ich auf die Idee, Appadurais Titel (und seine Begriffe) zu »klauen«. Mein Ziel ist dabei die bewusste postkoloniale Verfremdung unseres Blickes. »Europa provinzialisieren« hat dies Dipesh Chakrabarty genannt (Chakrabarty 2010). Selbstverständlich können wir Indiens Demokratie nicht ohne Europa denken. Es war die britische Kolonialmacht, die die Idee der Demokratie, wie sie in Europa verstanden wurde, nach Indien brachte – und auf deren Basis die indische Demokratie nach der Unabhängigkeit konzeptionalisiert wurde. Aber zugleich ist Indien nicht einfach eine Schülerin in Sachen Demokratie. Vielleicht ist es Zeit, den Blick zu verschieben, umzudrehen: Vielleicht können wir in Indiens rechtspopulistischen Protestformen etwas sehen, was uns in Europa noch bevorsteht?

Bei diesem theoretischen *move* habe ich mich von einem provokativen Statement von Jean und John Comaroff inspirieren lassen, die in ihrem Buch *Theory from the South* (Comaroff/Comaroff 2011) schreiben, die Krisenymptome, die afrikanische Gesellschaften plagten, seien als empirische *Avantgarde*

zu verstehen, in der europäische Gesellschaften ihre krisenhafte Zukunft erkennen könnten. Noch einmal: Dies ist als überspitzte Provokation gemeint. Dennoch stellt sich die Frage, warum Diskussionen zur Krise der Demokratie – Stichwort Rechtspopulismus – so insular auf einige paradigmatische Fälle (Trumps USA, Ungarn, Polen, Brasilien) beschränkt bleiben, dabei aber übersehen wird, dass ähnliche populistische und autoritäre Strukturen in vielen postkolonialen Demokratien schon lange beobachtet werden können – und von den *postcolonial studies* auch theoretisch durchdrungen werden. Diese theoretischen Erkenntnisse spielen in der akademischen Debatte zu Populismus und Krise der Demokratie bislang aber keine Rolle.

Im nun folgenden Kapitel möchte ich deshalb »den Blick umdrehen«: Statt mit der westlichen demokratietheoretischen Brille auf Indien zu schauen – also Modi, BJP usw. als populistische Bewegung zu analysieren –, möchte ich Begriffe aus der postkolonialen Theorie, die zur Analyse der *electoral politics* in Südasien entwickelt wurden, aufgreifen und zur Analyse der *electoral politics* in Deutschland verwenden. An den postkolonialen Zugängen zu den *electoral politics* fasziniert mich ihr ethnographischer Zugang zu Fragen der politischen Praxis, aus dem heraus dann theoretische Begriffe *a posteriori* entwickelt werden. Im Gegensatz dazu scheint mir der gängige Ansatz der Demokratietheorie zum Populismus von einer ganz anderen Argumentationslogik geprägt: Aus einem normativ bestimmten Idealtypus liberaler Demokratie werden die theoretischen Begriffe *a priori* abgeleitet, die dann wie eine Schablone auf die empirische Wirklichkeit gelegt werden. Folglich stechen vor allem die *deficiencies*, die Mängel und normativen Abweichungen von diesem Ideal ins Auge.

Diese *deficiencies* können dann von der (linken) Theoretikerin beklagt werden. Die Theoretikerin des Populismus sitzt über denselben zu Gericht und sichert sich durch diese Tribunalisierung der Wirklichkeit zugleich ab: Sie verschleiert ihre eigene Verstrickung in das Problem und bezieht Position von einem normativ überlegenen Standpunkt *außerhalb* des Problems. Diese Strategie der demokratietheoretischen Tribunalisierung wird diskursiv erfolgreich praktiziert. Erkenntnistheoretisch ist sie aber wenig gewinnbringend: Die Theorien des Populismus drehen sich im Kreis, ohne den gordischen Knoten durchschlagen zu können: nämlich ohne zu erklären, warum populistische Bewegungen und Politikerinnen so viel Zulauf haben (außer, man glaubt an die Verblendungstheorie marginalisierter Massen). Genau hier macht die *postcolonial theory* ein Angebot: Ohne schon einen normativen Idealtypus im Kopf zu haben, entwickelt zum Beispiel Partha Chatterjee eine »ethnographisch emergente« (Barnett 2017, 70ff.) Theorie von »actually exis-

ting politics« (Spencer 2007, 178), die dadurch weniger Gefahr läuft zu moralisieren. Doch will ich Chatterjees »Theorie« nicht einfach aufgreifen und auf »Deutschland« anwenden – das wäre ja einfach die Umkehr bisheriger demokratietheoretischer Praxis gegenüber der postkolonialen Welt –, vielmehr will ich Chatterjees Ansatz durch eine Verblendung mit anderen Theoriefragmenten schärfen und für die »actually existing politics« in Deutschland brauchbar machen.

Appadurai: Geographie des Zorns

In seiner »Geographie des Zorns« geht Appadurai einer ganz spezifischen politischen Artikulation des Zorns in Südasien nach: derjenigen der Mehrheit gegenüber einer Minderheit, die sich in ethnisch motivierter Gewalt und in Pogromen gegen ethnische Minderheiten artikuliert. Appadurai zeigt auf, wie sich Zorn und Angst miteinander verbinden. Demokratische Gemeinwesen, so Appadurai, sind anfällig für plötzliche Ausbrüche von Aggressionen.

Appadurais Gegenstand ist die Gewalt hinduistischer Extremistinnen gegen die muslimische Minderheit in Nordindien, vor allem in seiner Heimat Mumbai – Gewalt, die sich unter dem Slogan *hindutva* vor allem in den 1990er Jahren angebahnt habe und von der damaligen indischen Regierung unter Führung der BJP befeuert worden sei. Appadurais Arbeit untersucht die blutigen Auseinandersetzungen um einen Hindu-Tempel, der zu Ehren der Hindu-Gottheit Rama an einem Ort errichtet werden solle, an dem 1992 eine Moschee zerstört wurde: die Babri-Masjid-Moschee aus dem 16. Jahrhundert in Ayodhya im Norden Indiens. Im Dezember 1992 pilgerten rund 300.000 radikale Hindus nach Ayodhya und zertrümmerten nach tagelangen Demonstrationen und Ausschreitungen schliesslich die alte Moschee. Doch damit nicht genug: Bei antimuslimischen Progromen in Nordindien, die von Kadern rechtsextremistischer Hindu-Gruppen angeleitet wurden, kamen 3.000 Menschen ums Leben.

Ayodhya sei damit zum Signum einer zunehmenden Instrumentalisierung politischer Spannungen zwischen Hindus und Muslimen in Indien geworden. In *The Saffron Wave* (Hansen 1999) zeichnet Thomas Blom Hansen detailliert nach, wie die radikalisierte Strömung des Hindu-Nationalismus in den frühen 1990er Jahren immer mehr Einfluss gewonnen habe: Mit der Wahl der BJP in verschiedene Provinzregierungen hätten radikale Hindu-Nationalistinnen nun offener agieren können. Hindu-Fundamentalistinnen

– vertreten durch den »Welt-Hindu-Rat« Vishwa Hindu Parishad (VHP) – hätten argumentiert, dass Indien ein Hindu-Staat werden solle analog zu Pakistan, das nach der Teilung von 1947 ein muslimischer Staat geworden sei. Die indische Verfassung vertrete jedoch eine säkulare Auffassung der Trennung von Religion und Staat und räume religiösen Minderheiten spezielle Rechte ein (Bhargava 1998). Fundamentalistische Hindus würden sich gegen solche Sonderregelungen wehren und stattdessen hinduistische Regelungen verbindlich machen wollen. Dazu gehöre auch, die öffentlichen Zeichen der muslimischen Geschichte in Indien zum Verschwinden zu bringen.

In *Geographie des Zorns* fragt nun Appadurai, wie es dazu komme, dass Bevölkerungsgruppen, deren Sprachen, Geschichte und Identitäten über Jahrhunderte verwoben waren, »so viel Energie in ihren gegenseitigen Hass investierten« (Appadurai 2009, 100). Appadurai greift dazu Sigmund Freud und dessen Sozialpsychologie auf. Freuds Beobachtungen zum »Narzissmus der kleinen Differenzen« wendet Appadurai auf »komplexe, kollektive, öffentliche Formen der Gewalt« an, die zeigen würden, »wie narzisstische Wunden auf der Ebene öffentlicher Diskurse über Gruppenidentitäten ›produktiv‹ werden und zur Bildung jener aggressiven Identitäten anstacheln« (ebd.).

Für Appadurai ist es die *fear of small numbers*[1] – wörtlich übersetzt: die »Angst vor kleinen Zahlen«, oder besser: die »Furcht vor kleinen Gruppen« – also die Angst vor Minderheiten, die dazu führen könne, das numerische Mehrheiten gegenüber kleinen Gruppen eine aggressive, ja mörderische Haltung einnehmen, »wenn bestimmte (zahlenmäßig kleine) Minderheiten sie daran erinnern, dass es nur sehr wenige Menschen sind, deren Existenz sie daran hindert, ihren Status als Mehrheit zu dem eines unbefleckten, [...] makellos reinen nationalen Ethnos [auszubauen, B. K.]« (Appadurai 2009, 21). In dieser Art Dialektik von Mehrheit und Minderheit bleibe die Angst der Mehrheit, Minderheit zu werden, latent virulent, da die Mehrheit eben nur Mehrheit, aber nicht das Ganze des Gemeinwesens sei. Appadurai nennt dies die Angst vor der Unvollständigkeit.

Diese Geographie des Zorns in Südasien beeinflusse, so Appadurai,»die Furcht vor kleinen Gruppen und deren Macht die wechselseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Dimensionen und Schauplätzen« (Appadurai 2009, 111), indem sie Maßnahmen und ein geistiges Register erzeuge, »in dem Handel, Transport, Arbeit und Konsum Zug um Zug von einer Geographie des Krieges, der Sicherheitsbedenken, der Verbrechen und des Terrors

1 So der Titel der englischen Originalausgabe: *Fear of Small Numbers.*

überlagert [werden]« (ebd., 117). Diese Geographien, so betont Appadurai, seien der »räumliche Niederschlag einer komplizierten Wechselwirkung zwischen entfernten Ereignissen und intimen Ängsten […] [, sie entspringen, B. K.] der Sorge um das ewig unvollendete Projekt nationaler Reinheit« (ebd., 118). Thomas Blom Hansens Analyse in *The Saffron Wave* deckt sich mit Appadurais Beobachtungen: Er sieht den Erfolg des Hindu-Nationalismus und der BJP als eine Reaktion einer verunsicherten Mittelschicht auf die erfolgreiche politische Verankerung von Rechten marginalisierter Bevölkerungsgruppen – niedriger Kasten, religiöser Minderheiten. Laut Hansen treffen sich hier die Ängste der Privilegierten vor dem Aufstieg der Marginalisierten mit dem Bedürfnis verarmender Gruppen nach Anerkennung und Sichtbarkeit im Staat.

Die Masse als Subjekt

Elias Canetti beschreibt die Masse als ein von Affekten geleitetes Gebilde, in dem der Verlust der Individualität als befreiender Akt empfunden wird, der sich gegen ein bedrohliches Anderes wehrt. Durch die Solidarisierung in der Masse, so Canetti, werde das Andersartige der Welt »dort draußen« umso bewusster – und generiere die »Zerstörungssucht« der Masse (Canetti 1960). So anschaulich Canettis Sozialpsychologie der Masse erscheinen mag und zum Bild einer narzistisch gekränkten Masse von Hindu-Fanatikerinnen passt. Sein Bild verschleiert eher die Politik des Zorns. Auf Grundlage des beobachteten Phänomens »Massenunruhen« lasse sich den Massen selbst nicht einfach eine Art intentionale Handlungsmacht zuordnen, schreibt der Sozialanthropologe Jonathan Spencer (2007, 133). Kollektive Affekte, wie Zorn, Rachegelüste oder auch Ängste vor Minderheiten, werden in der Tat häufig von politischen Unternehmerinnen geschürt, weil sie ihnen nutzen. Zu den Massenausbrüchen des Zorns gegen die Anderen kommt es dann durch gezielte Anstachelung und ein sorgfältiges organisatorisches Handeln, wie zahlreiche Studien aus Südasien zeigen, die sich mit inter-ethnischer Gewalt beschäftigen (Hansen 1999, Beretschot 2011, Spencer 2007, Tambiah 1992, Varshney 2003).

Damit aus dem Affekt »Zorn« ein politisches Phänomen der Gewalt wird – in der Form islamistischer Attentate, in der Form ethnischer Gewalt und so weiter –, muss der Zorn »gemanagt«, kanalisiert werden, müssen die erzürnten Körper und Geister in politisch instrumentalisierte Bahnen gelenkt werden; muss aus dumpfer Wut, latenten Aggressionen, einem Ressentiment,

einer Stimmung gelenkter Zorn werden. Für dieses Phänomen können wir auf Sloterdijks Metapher der »Zornmanager« (Sloterdijk 2006)[2] zurückgreifen, die die politischen Affekte bewirtschaften. Mit anderen Worten: Zornmanager massieren die eruptive Dynamik des Zorns und wenden sie gegen bestimmte Ziele. Auch Appadurais *fear of small numbers* wird konkret und in vielfältigen Formen von hindu-nationalistischen Zornmanagern bewirtschaftet (vgl. dazu auch Hansen 1999).

Ich möchte diesen Punkt an einem Beispiel aus Sri Lanka kurz verdeutlichen: Im Juli 1983 attackierten tamilische Rebellen in Jaffna im Norden Sri Lankas einen Militärkonvoi, bei dem mehrere Soldaten getötet wurden. Die Empörung unter der singhalesischen Bevölkerungsmehrheit war groß. Kurze Zeit nach dem Anschlag kam es in verschiedenen Städten Sri Lankas zu Pogromen singhalesischer Schlägertruppen gegen Tamilinnen. Geschäfte wurden geplündert, Menschen auf offener Straße getötet, gelyncht, verbrannt. Über 3.000 Menschen starben. Die Sicherheitskräfte griffen nur mit großer zeitlicher Verzögerung ein. Was die damaligen Machthaber als spontane Explosion aufgestauten Zorns der Mehrheit gegen eine anmaßende Minderheit darstellten, stellte sich als klug geplanter Exzess der Rache heraus: Mitnichten waren plötzlich normale Bürgerinnen auf die Straße gegangen, um ihrem Unmut Luft zu verschaffen und ihre eigenen Nachbarinnen zu töten oder zu vertreiben. Vielmehr hatten einflussreiche Politikerinnen ihre eigenen Schlägertruppen versammelt – und den gefährlichen Cocktail an antitamilischen Affekten und Aggressionen angerührt. Mit Wählerlisten ausgestattet konnten diese Schlägertruppen gezielt tamilische Haushalte identifizieren und deren Bewohnerinnen attackieren.[3]

Auch in Ayodhya in Nordindien war dies der Fall: Die Schlägertruppen waren gezielt von Zornmanagern durch Agitationen angestachelt worden: Lal Krishna Advani, ein Hindu-Extremist, inszenierte am 25. September 1990 eine Prozession auf einem geheiligten Wagen (»Rath Yatra«) durch Gujarat und Bihar nach Uttar Pradesh in Richtung Ayodhya und hetzte auf dem Weg Hindus zum Hass gegen Muslimas auf. Andere Hindu-Organisationen beteiligten sich an diesen Agitationen und zettelten gezielt Ausschreitungen gegen Muslimas an. Im Jahr 1991 kaufte die BJP das Gelände, auf dem die Moschee stand.

---

2 Im südasiatischen Kontext sind diese Zornmanager meist männlich, weshalb hier die männliche Form verwendet wird.

3 Diese verschiedenen Dynamiken werden ausführlich in verschiedenen Beiträgen im Sammelband von Spencer (1990) dargestellt.

Verkauft wurde es von der Regionalregierung, die ebenfalls von der BJP kontrolliert wurde. Im Dezember 1992 brach ein riesiger Pilgerstrom von rund 300.000 radikalen Hindus nach Ayodhya auf und legte schließlich die alte Moschee in Schutt und Asche. Anschließend zogen Kader radikaler Hindu-Gruppen durch Nordindien und gingen weiter gewaltsam gegen Muslimas vor.

Political Society

Jonathan Spencer beschreibt die Gewaltexzesse, die 1983 in Sri Lanka tobten, als »irreducibly political« (Spencer 2007, 17). Spencer versteht dies in einem zweifachen Sinn: Das Politische, so Spencer, ist sowohl produktiv als auch destruktiv. Durch die Gewalt gegen den Anderen kann gerade Solidarität und Identität geschaffen werden – Gewalt wird zum identitätsstiftenden Akt. Die Ausschreitungen und Zerstörungen fanatischer Hindus in Ayodhya in Nordindien oder die Pogrome gegen die tamilische Minderheit in Sri Lanka folgen einem ähnlichen Muster: Die Gewalt gegen die Muslimas dient dazu, eine hinduistische Identität zu begründen und abzugrenzen gegen das Andere.

Die Organisation von Pogromen, die Bewirtschaftung von Zorn und Hass und damit zugleich die Begründung einer *community* ist ein einträgliches Geschäft für eine bestimmte Form südasiatischer Politik, die Partha Chatterjee als *political society* – politische Gesellschaft – bezeichnet. Chatterjee grenzt diese streng ab von der Idee einer *civil society*, einer Bürgergesellschaft, dem westlichen Ideal einer politisch aktiven Bürgerschaft in einer liberalen Demokratie, die sich für die Durchsetzung von Rechten und Rechtsstaatlichkeit einsetzt. In Indien und vielen anderen postkolonialen Staaten, so Chatterjee, wird bestimmten Bevölkerungsgruppen der Zugang zu den Ressourcen des Wohlfahrtsstaats durch politische *Patrons* ermöglicht. Dazu organisieren diese Massenansammlungen oder auch gewaltsame Ausschreitungen und unterhalten oft Schlägertrupps, um politische Entscheidungsträger einzuschüchtern, damit der Staat Ressourcen, Güter und Projekte für ihre Klientel zur Verfügung stellt. Die *Patrons* handeln so Zugang zum Wohlfahrtsstaat gegen politische Loyalität in Form von Wählerstimmen – oft von *block votes*, Stimmen ganzer Bevölkerungsgruppen. Mit diesem Tauschgeschäft fordert der *Patron* die Rechte seiner Klientel mit rabiaten Mitteln, auch Gewalt, gegenüber dem Staat ein.

Die Wählerinnen, die dieses Tauschgeschäft eingehen, definieren sich weniger als »Bürgerinnen« mit individuellen, einklagbaren Rechten, wie es die Politische Theorie gerne beschreibt. Stattdessen fordern sie, vermittelt über ihren *Patron*, ihr Recht mit Mitteln ausserhalb des Rechtsstaates. Dies meint Partha Chatterjee, wenn er schreibt »many of the mobilizations in political society which make demands on the state are founded on a violation of the law« (Chatterjee 2001, 177). Wir haben es hier mit einem Paradox zu tun, schreibt Chatterjee: Mit illegalen Mitteln, mit Rechtsbrüchen, würden Rechte gegenüber dem Staat eingefordert: »Even as they appear before the state as violators of the law, they demand governmental welfare as a matter of ›right‹« (ebd.). Diese Rechte würden vor allem als kollektive Rechte verstanden, als Rechte einer Gruppe. Dazu müssten die *Patrons* andere Gruppen von den Ressourcen des Staates fernhalten – und die bevorzugten Ansprüche ihrer eigenen Klientel begründen. Und oft müsse dafür die Kategorie der ethnischen Zugehörigkeit herhalten – verbunden mit der Angst vor kleinen Zahlen, der *fear of small numbers*.

Die *political society* ist demnach – einerseits – eine politische Ausdrucksform für benachteiligte Bevölkerungsgruppen, eine Möglichkeit, sich beim Staat sichtbar zu machen und Forderungen gegenüber dem Staat zu stellen – Forderungen nach Fürsorge und Sozialhilfe. Andererseits entspricht die Art und Weise, wie diese *political society* funktioniert, nicht den moralischen Vorstellungen »aufgeklärter« Bürgerinnen, wie eine liberale Demokratie funktionieren *sollte* – weder in Europa, noch in Indien. Diese *political society* hat eher Ähnlichkeiten mit der Mafia – Schlägertrupps treten auf, Schutzgelderpressungen und Einschüchterungen sind an der Tagesordnung. Zugleich bieten diese Strukturen der *political society* marginalisierten Bevölkerungsschichten überhaupt erst die Instrumente, ihre Interessen gegenüber den Institutionen des Staates und des Rechtswesens geltend zu machen, die in Indien chronisch korrumpiert sind und deren Anrufung sich nur die Wohlhabenden leisten können, die Richterinnen bestechen oder gute Anwältinnen bezahlen können. Die große Masse marginalisierter Bevölkerungsschichten hat hierzu nicht das Geld.

In der *political society* findet Politik nicht als die zivile Form der Auseinandersetzung statt, die das Ideal einer liberalen Demokratie in der Politischen Theorie ausmachen. Diese Formen deliberativer Politik sind in vielen postkolonialen Staaten auf eine kleine, »moderne«, liberale Elite beschränkt, die ihre individuellen Rechte in den Institutionen der liberalen Demokratie repräsentiert sieht – notfalls »erkauft« sie sich durch Korruption ihr »Recht«. Die

Organe des postkolonialen Staates, wollen sie ihrem Anspruch, breite Bevölkerungskreise zu versorgen, gerecht werden, könnten nicht im *terrain* der *civil society* und des Rechtsstaates verharren. Vielmehr müssten diese, so Chatterjee, vom *high ground* der *civil society* auf das *terrain of political society* herabsteigen, um die Legitimität des Wohlfahrtsstaats zu erhalten (Chatterjee 2004, 41). Dieser Abstieg komme zuweilen mit einem herablassenden Habitus einher: »[One] is liable to hear complaints from the protagonists of civil society and the constitutional state«, so Chatterjee (ebd.). Liberale Eliten befürchteten, dass das Sich-Einlassen des Staates mit der *political society* die Errungenschaften der Modernität unterminiere, dass es einem Rückfall in vormoderne Formen der Politik gleichkomme – auch wenn dies im Namen einer inklusiven Demokratie geschehe, die die Anliegen benachteiligter Bevölkerungsgruppen ernstzunehmen habe.

Die Vorgänge um Ayodhya zeigen, dass Affekte wie Zorn und Hass über das Zornmanagement politischer *Patrons* in eine Form von Politik eingewoben sind, die Chatterjee *political society* nennt – eine korrupte, mafiöse Form, die benachteiligten Gruppen politische Teilhabe an den Ressourcen des Staates ermöglicht. Diese Teilhabe wird nicht dank staatsbürgerlicher Rechte erreicht, sondern mittels rechtspopulistisch aufgeladener Formen des Ausdrucks politischer Affekte, die aber zugleich in Netzwerke der Patronage eingebunden sind, die bestimmte Gruppenrechte im Tauschgeschäft gegen *block votes* vertreten. Dieses Tauschgeschäft ist exklusiv auf bestimmte Wählergruppen beschränkt und erfordert zugleich, dass andere Gruppen vom Zugang zum Wohlfahrtsstaat ferngehalten werden, da dessen Ressourcen begrenzt sind. Hier kommen rechtspopulistische Semantiken ins Spiel, wenn Ausgrenzung über ethnische oder religiöse Zugehörigkeit definiert wird. Patronage ist dann eine politische Strategie der ethnisch exklusiven Fürsorge. So kombiniert Indiens regierende BJP sehr erfolgreich Mechanismen dieser *political society* mit hindunationalistischen Semantiken, die sich gegen die muslimische Minderheit richten und auf der Klaviatur der *fear of small numbers* spielen.

Carl Schmitt in Südasien?

Es ist an der Zeit, zu unserer Ausgangsfrage zurückzukehren: Sehen wir in Indien bereits die *Avantgarde* (Comaroff/Comaroff 2011) westlicher Demokratien? Ein Blick nach Italien, Polen oder Ungarn könnte diese Konklusion be-

stätigen: Auch dort finden wir eine Verrohung der politischen Sitten; rechtspopulistische Regierungen profilieren sich mit der Ausgrenzung von Minderheiten. Doch ist vor vorschnellen Analogieschlüssen zu warnen: Chatterjees Begriff der *political society* lässt sich nicht direkt auf europäische Demokratien übertragen. Statt direkter Analogien möchte ich an dieser Stelle erste Skizzen einer ideengeschichtlichen *histoire croisée* vorstellen, die Chatterjees Arbeiten zur *political society* mit Chantal Mouffes radikaler Demokratietheorie ins Gespräch bringt.

Als Ausgangspunkt dafür dient mir Spencers Analyse politischer Gewalt in den postkolonialen Demokratien Südasiens. Politik in Südasien wird in den Strukturen der *political society* als Antipluralismus praktiziert, so Spencer (2007, 164ff.). Spencer vermisst in der Demokratietheorie eine Auseinandersetzung mit der Welt der organisierten Politik, mit ihren Spektakeln, Affekten, ihren ausgefallenen, manchmal haarsträubenden Formen von Repräsentation – mithilfe von teilweise obskuren Figuren, die plötzlich große Aufmerksamkeit und Gefolgschaft erlangen –, aber eben auch mit der »endless capacity for moral alarm« (Spencer 2007, 45). Diese Praxis von Politik ähnelt eher einem Kampf, ganz in dem Sinne, in dem Carl Schmitt einst das Grundlegende des Politischen definiert hat: die Unterscheidung von Freund und Feind.[4] Diese Unterscheidung erlaubt verschiedene Dinge: eine Solidarisierung unter Freunden und eine intensivierte Form gesellschaftlicher Auseinandersetzung, da der Feind ja aktiv bekämpft, in Schach gehalten werden muss.

Spencer kam zu Schmitt über die Arbeiten der postmarxistischen Denkerin Chantal Mouffe. In ihrem einflussreichen Buch *On the Political* greift Mouffe (2005) auf einige Kategorien Carl Schmitts zurück, um sie gegen eine Demokratie zu wenden, in der die politische Auseinandersetzung abgestellt worden sei.[5] Mouffe nennt diesen Zustand »postpolitisch« – und dieser Terminus spiegelt (später) das berühmte Schlagwort der »Alternativlosigkeit«

---

4 Schmitt ([1932] 1963, 26): »Die spezifische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.« (Hervorhebung im Original) Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Schmitts politische Verortung als reaktionärer Kritiker der liberalen Demokratie und seiner unrühmlichen Rolle als Nazijurist (vgl. dazu das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«). Schmitt liefert auch heute wieder einer neurechten Bewegung wichtige theoretische Stichworte, vgl. dazu Weiß 2017.

5 Vgl. zu Mouffe auch das *fünfte* (»Only playing with beans«) und *sechste Kapitel* (»Geographie des Ernstfalls«).

von Angela Merkel: Unerwünschte Meinungen und Positionen, die nicht zum – von politischen Eliten festgelegten – Kanon gehören, würden, so Mouffe, im öffentlichen Diskurs moralisch ausgegrenzt. Mouffe hält diese Sprachverbote für einen Fehler: Diese Postpolitik habe erst den Rechtspopulismus in Europa stark gemacht – und wenn man die Entwicklung der AfD in Deutschland ansieht, dann muss man befürchten, dass Mouffe wohl recht hatte.

Postpolitik, so Mouffe, basiert auf einem moralischen Ausschluss. Der moralische Rigorismus gegen rechtspopulistische Positionen und Protestaktionen hat affektive Dimensionen, auch wenn er versucht, sich als die rationale Stimme demokratischer Vernunft zu geben. Es handelt sich um eine Art Hochmut und Hilflosigkeit zugleich: »Im Gefühl des Hochmuts sind wir zugleich extrem selbstsicher und verunsichert«, schreibt Jensen (2017, 147). Selbstsicherheit scheint im intellektuellen Überlegenheitsgefühl der *civil society* gegenüber rechtspopulistischen Bewegungen durch, die deren Argumente leicht zu widerlegen können glaubt.[6] Zugleich zeigt sich Verunsicherung darüber, was Menschen zu diesen Protestbewegungen zieht und warum sie so großen elektoralen Erfolg haben.

Nicht unähnlich scheint mir Chatterjees Unterscheidung von *civil society* und *political society* zu sein. *Civil society* bezeichnet die engagierten Bürgerinnen, die sich für Bürgerrechte, Minderheiten, gegen Korruption und so weiter einsetzen, um die demokratischen Institutionen wachzuhalten. *Political society* hingegen beschreibt die dunkle Seite der *electoral politics*, wie man in Indien sagt, das kämpferische, oft gewalttätige Ringen um Wählerschaften, das auf einem erfolgreichen Management des Zorns gesellschaftlich und wirtschaftlich abgehängter Bevölkerungsschichten basiert, deren *block votes* von politischen Unternehmerinnen bewirtschaftet werden. Politische Unternehmerinnen lenken deren Frustrationen gegen ethnische Minderheiten, und verschaffen ihnen als »*Patrons*« auch Zugriff auf Ressourcen des Wohlfahrtsstaats und damit konkrete wirtschaftliche Verbesserungen – oft durch dubiose Einflussnahme auf den Verwaltungsapparat.

Versucht man, Chatterjees Begriff der *political society* auf rechtspopulistische Strömungen in Deutschland und ihre politische Praxis zu übertragen, fallen drei Punkte auf. Erstens haben einige rechtspopulistische Bewegungen das Zornmanagement sehr erfolgreich übernommen und damit zu einer neuen Sichtbarkeit bestimmter Bevölkerungsgruppen beigetragen. Auch sind,

6 Ein notorisches Beispiel hierfür ist das Buch *Mit Rechten reden* von Per Leo, Maximilian Steinbeis und Daniel-Pascal Zorn, 2017.

zweitens, einige rechtspopulistische Zornmanagerinnen in dubiose Netzwerke verstrickt. Man denke an einige AfD-Politikerinnen, aber auch PEGIDA-Aktivistinnen. Drittens ist es diesen Bewegungen bislang jedoch kaum gelungen, sich Zugang zu den Strukturen des Wohlfahrtsstaats zu verschaffen. Das Zornmanagement bespielt primär die Klaviatur der Identitätspolitik, ohne diese mit einem Zugriff auf staatliche Ressourcen zwecks Umverteilung entlang von Patronage verbinden zu können. Dies ist anders in Italien, Österreich, Polen oder Ungarn, wo rechtspopulistische Parteien federführend an der Regierung beteiligt sind oder waren.

Politischer Ekel

Politische Affekte – das sind die Affekte der Massen, der Unterschichten, der Benachteiligten, so das Bild der *protagonists of civil society*. Liberale Eliten sehen sich selbst meist als rationale – *civilized* – Teilnehmerinnen an einem politischen Diskurs, in dem es um den Austausch rationaler Argumente gehe. Damit verbunden ist ein latentes Überlegenheitsgefühl – moralisch und kognitiv – und eine gewisse Herablassung gegenüber den Anderen der Demokratie, denjenigen, die sich von rechtspopulistischen Politikerinnen einlullen lassen. Bei Chatterjee schwingt diese Seite mit, wenn er schreibt, »one is liable to hear complaints from the protagonists of civil society […] that modernity is facing an unexpected rival in the form of democracy« (Chatterjee 2004, 41). Die *civil society* rümpft die Nase, empfindet Ekel und Hochmut gegenüber dieser abstoßenden Form von Politik, die eben auch Gewalt einbezieht und immer wieder den Hass auf andere Gruppen leitet, um Identität zu stiften. Auch die *civil society* ist nicht frei von Affekten.

In seiner Phänomenologie feindlicher Gefühle beschreibt Aurel Kolnai drei Affekte: Hass, Hochmut – und Ekel. »Das Ekelhafte grinst, starrt, stinkt uns ›an‹«, schreibt Kolnai (2007, 17). Es ist dieser Ekel vor den dunklen Machenschaften einer rechtspopulistischen *political society*, die den moralischen Rigorismus der *civil society* leitet. Ekel und Hochmut bedingen sich gegenseitig. Sie begründen die Sprachlosigkeit gegenüber einer Form von Protest, die ihren Zorn über die empfundene eigene politische Marginalisierung sowohl gegen »die da oben« als auch gegen »die ganz Anderen« richtet – ein Protest, dem es vor allem darum geht, gehört zu werden, Anerkennung zu finden; eine Anerkennung, die diese Menschen anscheinend von den Institutionen des demokratischen Staates nicht mehr erwarten (können).

Die hässliche Fratze der *political society*, so könnten wir vielleicht mit Chatterjee schlussfolgern, ist zugleich ein alternatives »*terrain* […] *of politically mobilized demands*« (Chatterjee 2004, 41), die ein demokratischer Staat nicht einfach ignorieren kann. Wohlgemerkt – Chatterjee mahnt damit nicht an, rechtspopulistische Rhetorik oder die mafiösen Praktiken der *political society* zu übernehmen, sondern sensibler zu werden gegenüber den oft wenig sichtbaren Exklusionsmechanismen der sogenannten *civil society* und ihrer politischen Institutionen.

Zugleich versetzt der politische Ekel die Demokratie in einen permanenten Erregungszustand. Der moralische Ekel signalisiert hier »eine akute Krise der Selbstbehauptung gegen eine unassimilierbare Andersheit, ein(en) Kampf und Krampf, in dem es buchstäblich um Sein oder Nicht-Sein geht« (Menninghaus 2002, 7). Das Gefühl des Ekels zeigt auf: Diesen »ungebärdigen« politischen Subjekten soll im politischen Raum der Demokratie kein Platz eingeräumt werden. Dieser Ekel »von oben« spiegelt sich zunehmend in einem Ekel »von unten«, in einer nach oben gerichteten Verachtung, die sich gegen sogenannte Eliten wendet. William Ian Miller bezeichnet dies als eine Interaktion »angekränkelter« Verachtungstypen von oben mit (zunehmend) selbstgewissen »männlichen« Verachtungstypen von unten, die beide aus einer gewissen Selbstgewissheit und gegenseitiger lebensweltlicher Nichtbeachtung agierten (Miller 1997, 230).[7] Miller sieht die Gefahr, dass diese Interaktion der Verachtungstypen in der Demokratie tendenziell zerstörerisch wirken und die Verachtung in einen bösartigeren, nämlich antipluralistischen Affekt des politischen Ekels verwandeln könnte (Miller 1997, 251f.).

Vielleicht müssen wir die Angst vor kleinen Zahlen, die *fear of small numbers*, demokratietheoretisch noch einmal ganz anders verstehen. Über die Angst demokratischer Eliten vor der Unvollkommenheit, die Angst vor der Verschmutzung unserer Demokratie durch eine rechtspopulistische Minderheit, schreibt Appadurai: dass »[…] bestimmte (zahlenmäßig kleine) Minderheiten sie [die Eliten] daran erinnern, dass es nur sehr wenige Menschen sind, deren Existenz sie daran hindert, ihren Status als Mehrheit zu dem eines unbefleckten, […] makellos reinen d e m o k r a t i s c h e n K o n s e n s [auszubauen, B. K.]« (Appadurai 2009, 21). In diesem Zitat von Appadurai habe ich »nationalen Ethnos« durch »demokratischen Konsens« ersetzt. Ein demokratischer Konsens, so könnte man mit Chantal Mouffe

---

7 Vgl. Menninghaus (2002, 36f.) für eine kritische Diskussion von Millers Kategorisierung.

schlussfolgern, kann einer postpolitischen *fear of small numbers*, einer Angst vor der Verunreinigung eines postpolitischen moralischen Konsenses durch eine abweichende Minderheit, erliegen.

Auch die radikale Demokratietheorie, wie sie von Chantal Mouffe und vielen anderen linken Theoretikerinnen vertreten wird (vgl. Agamben et al. 2012), identifiziert einen Ort des Politischen außerhalb der Institutionen des liberalen Rechtsstaats liegt. Diese Ortung ist aber, anders als bei Chatterjee, normativ und nicht empirisch. Die radikale Demokratietheorie sucht nach dem »Anderswo« der Demokratie, das sie in einer Unmittelbarkeit des politischen Ereignisses verortet. Der Raum des Politischen wird vornehmlich als außerinstitutioneller Raum – eine Art anarchistischer Gegenort – demarkiert. Theoretisch wird dies mit der Unterscheidung zwischen Politik und dem Politischen begründet. Ulrich Beck hatte dies »Subpolitik« genannt (Beck 1993).[8] Dieser Gegenort wird als subversiv verstanden. Doch ist diese subversive Position nicht eigentlich auch – liest man Mouffe *contra* Mouffe – »postpolitisch«, da sie alles, was gemeinhin als »politisch« behandelt wird, *moralisch* abwertet und damit ausgrenzt? Diese Moralisierung der Demokratietheorie kann zum Problem werden: Sie begrenzt den Erkenntnishorizont. Ästhetisch geht solche Theorie »knapp an der Schwelle zum Ekel vor allem und jedem entlang« (Sloterdijk 1983, 21), das nicht sie selbst ist.

Ein theoretisches »Kältebad«

Die Gefahr der Moralisierung des theoretischen Begriffswerkzeugs ist bei der Analyse der Krise der Demokratie besonders ausgeprägt. Es geht ja auch um etwas: die Zukunft der liberalen Gesellschaften in Europa. Dennoch habe ich in diesem Kapitel für ein theoretisches »Kältebad« plädiert: Ausgerechnet die *postcolonial theory* könnte uns einen theoretisch vielversprechenden Weg aufzeigen, die bequeme theoretische Position der moralischen Überheblichkeit (die Politik ontologisiert) aufzugeben und sich stattdessen ins ethnographische Feld der »actually existing politics« (Spencer) zu begeben. Chatterjee hatte den Geltungsanspruch liberaler Demokratietheorie in Frage gestellt, indem er die *terrains* von *civil society* und *political society* analytisch getrennt und empirisch untermauert hatte. Dadurch wollte er die «reale» Politik der indischen

8 Vgl. dazu auch das *fünfte Kapitel* »Only playing with beans?«.

Demokratie theoretisch fassen, statt deren Minderwertigkeit angesichts liberaldemokratischer Idealvorstellungen zu beklagen. In Chatterjees Analyse wurde offenkundig: Moralisierung ist eine rhetorische Technik, die alle Akteurinnen im politischen Feld aktivieren, um sich einen diskursiven Vorteil zu verschaffen. Moralisierung ist also selbst Teil der Empirie, nicht außerhalb von ihr.

Die Kritik Chatterjees trifft auch auf die radikale Demokratietheorie zu. Zwar kritisiert jene ebenfalls die liberale Demokratie(theorie), deren Idee der Rechtsstaatlichkeit und die Rhetorik postpolitischer Moralisierung. Zugleich neigt aber auch die radikale Demokratietheorie zur Moralisierung, indem sie ontologische Setzungen normativ einfärbt. Sie definiert *a priori*, wo der Ort des Politischen sein *sollte* – und lädt diesen damit moralisch auf. Dieser Ort des Politischen als außerordentliches Ereignis einer Subpolitik positioniert sich außerhalb (und moralisch oberhalb) der alltäglichen politischen Praktiken und versteht sich als subversiv. Der mühsame Alltag demokratischer Praxis gerät hier aus dem Blick (vgl. Barnett 2004, Barnett/Bridge 2013, Featherstone/Korf 2012). So wird Moralisierung in der radikalen Demokratietheorie zur »Schonstellung« (Marquard 1958, 55). Die ontologische Positionierung radikaler Demokratietheorie, die in der kritischen Geographie auf so viel Sympathie trifft, ist bequem: Indem sie das Politische ontologisiert, wird Ontologie zugleich zum Surrogat für die mühselige Arbeit an der Empirie.

Nachwort

Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Geographie

Eile mit Weile, so heißt es in einem bekannten Sprichwort. Und so habe ich wiederholt in diesem Buch für Langsamkeit, Zögern und Nachdenklichkeit im Vollzug gesellschaftskritischer Theorie plädiert. Meine Skepsis mit der kritischen Geographie betrifft die Eilfertigkeit kritischer Theorie, die sich in einen »Überstürzungswettkampf« (Di Blasi 2018, 15) begibt, indem sie immer schon einen neuen Trend verkündet oder zeitdiagnostisches Krisengerede anbietet. Eine solche zur Apokalyptik neigende Dynamik der Kritik offenbart sich in »Gesten der Überbietung« (Quent 2019, 35) und ruft, so Juli Zeh, »ein apokalyptisches Szenario nach dem anderen [aus, um] die Aufmerksamkeitsökonomie zu bedienen oder sich machtpolitische Vorteile zu sichern«.[1] In diesen Gesten der Überbietung trifft sich der apokalyptische Ton der Kritik mit dem konfessionellen Ton der Disziplinpolitik, den Gerhard Hard beklagt und auf dessen Klage ich mich zu Beginn der Einleitung dieses Buches beziehe. Ich möchte deshalb in diesem Nachwort »einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Geographie« (frei nach Jacques Derrida 1985, 11) genauer nachgehen.

Der apokalyptische Ton, so Jacques Derrida (1985, 55), ist ein »Ton des Wachens im Augenblick des Endes«. In diesem Ton schwingt ein moralischer Weckruf mit, dem man sich nicht ungestraft widersetzt: Die Apokalyptikerin will sagen: »Ich sehe es, ich sage es Dir […], komm!« (Derrida 1985, 54) Dem Alarmismus, dem »Entlarvungsgestus«, dem Dringlichkeitspostulat, der die

1 Juli Zeh (2020): Es gibt immer eine Alternative. Interview, Süddeutsche Zeitung, 04.04.2020, https://www.sueddeutsche.de/kultur/juli-zeh-corona-interview-1.4867094?reduced=true.

apokalyptische Tonlage auszeichnet, wohnt ein Romantizismus des Ernstfalls inne: Der ausgerufene intellektuelle »Außerordentlichkeitsbedarf« (Marquard 2000, 105) überhöht die Kritikerin. Alle Bereiche des Lebens werden in die Ermittlungen der kritischen Theoretikerin einbezogen. Die Kritikerin (oder Theoretikerin) fungiert dann »als Ankläger[in], als oberste Gerichtsinstanz [...] und als Partei zugleich« (Koselleck 1959, 6). Auf diese Weise untermauert die apokalyptische Tonlage eine Dynamik der Moralisierung und Personalisierung.

Zugleich ermöglicht ein apokalyptischer Ton der Kritikerin eine »Entlastung vom analytischen Denken [...], weil sie dazu neigt, alles in einen Topf zu werfen«, so Hans Magnus Enzensberger (1982, 232). Daraus entstehe dann das Bild einer »Katastrophe ›überhaupt‹« (ebd.). Die Katastrophe »überhaupt« – das ist heute der Neoliberalismus, der Kapitalismus. Oder modernisierungstheoretisch gesprochen: Max Webers stahlhartes Gehäuse. Deshalb wirft Umberto Eco der Apokalyptikerin vor, sie versuche »niemals eine konkrete Analyse« (Eco 1984, 25), sondern verkürze die Phänomene: »Dem apokalyptisch Tugendhaften verdanken wir einige Begriffsfetische, [...] [die] die Eigentümlichkeit [haben], das Gespräch zu blockieren, den Diskurs [...] zum Stillstand zu bringen« (Eco 1984, 19). Diese »Diskursblockaden« zeigen sich in »Schonstellungen« (Marquard) der kritischen Theorie, die ich in verschiedenen Facetten in diesem Buch aufgezeigt habe. Begriffsfetische ermöglichen die Abkürzung zur Wahrheit. Zugleich wirken Diskursblockaden auch als Disziplinpolizei, indem sie markieren, was gesagt werden darf.

Mir soll es in diesem Nachwort nicht um das Beklagen disziplinärer Machtspiele gehen, die sich apokalyptisch kleiden. Mein Argument ist epistemologischer Natur: Ich vertrete hier die These, nicht der apokalyptische Ton *per se* ist das Problem, sondern ein apokalyptischer Ton, der *religionsphilosophisch* unreflektiert bleibt. Schon 1978 diagnostiziert Enzensberger in linker Theorie eine apokalyptische Naherwartung, in der die Heilsfrage in einer von Übeln gezeichneten Welt neu gestellt werde: »Früher sahen die Menschen in der Apokalypse die unerforschliche, rächende Hand Gottes am Werk, heute erscheint sie als methodisch kalkuliertes Produkt [...] [einer] Unterwelt unvorstellbarer Verschwörungen und Machinationen, an deren Fäden die allmächtigen Kretins der Geheimdienste ziehen« (Enzensberger 1982, 226). Doch ergibt sich daraus die Frage, wie sich zu dieser *säkularisierten* Apokalyptik zu verhalten sei. Luca di Blasi (2018, 15) warnt davor, sich in einem Überbietungswettkampf der Ausrufung neuer und der Verabschiedung alter theoretischer Trends und Krisendiagnosen zu gefallen. Stattdessen plädiert

er für eine historische Tiefenbohrung zu den (religionsphilosophischen) Ursprüngen säkularisierter Begriffe der Kritik.

Eine solche Tiefenbohrung ist nicht simpler Historizismus, sondern »kann ›Gegenwartsrelevanz‹ noch für die äußersten Anfänge eines frühesten Denkens« (Di Blasi 2018, 15) beanspruchen. Besonders deutlich zeigt sich dies in den Kontroversen um die Politische Theologie Carl Schmitts. Da Schmitts Begriffsarsenal für das Denken des Politischen so zentral ist und von reaktionären wie linken Theoretikerinnen aufgegriffen wird, ist es umso dringlicher, seine religionsphilosophischen und theologischen Ursprünge in den Blick zu nehmen. Im *dritten Kapitel* »Arcane Geopolitics« habe ich genau dies getan, indem ich die gnostizistische Tonlage im Denken von Heidegger und Schmitt aufgezeigt habe. Diese historische Tiefenbohrung ermöglicht auf religionsphilosophischer Ebene die Formulierung einer *alternativen* Politischen Theologie, die das emanzipatorische Potenzial der Politischen Theologie und den Begriff der Hoffnung stark macht. Dies ist notwendig, um den Begriff der Politischen Theologie nicht dem reaktionären Denken zu überlassen. Dieses Beispiel zeigt auf, dass eine religionsphilosophische Tiefenschärfung nicht nur ein Programm für historisch interessierte Ideengeschichte ist, sondern ein wichtiger Grundlagenbaustein in der Theoriearbeit kritischer Geographie sein sollte.

Auch in der Debatte um einen apokalyptischen Ton in der kritischen Theorie stellt sich die Frage nach der Politischen Theologie, präziser noch: nach der politischen Eschatologie. Eschatologisch ist eine Denkstimmung dann, wenn sie die Jetztzeit apokalyptisch »zusammendrängt« und messianisch als die (wenige) »Zeit, die bleibt«, deutet, bis zum Kommen einer neuen (besseren) Zeit (Finkelde 2007, 10f.). Für Finkelde ist »Politische Eschatologie« deshalb eine Sprache, die der Dringlichkeit kritischer Anliegen einen Raum gibt und zugleich die Frage nach politischer Subjektivität stellt. Namhafte linke Theoretikerinnen, die in der kritischen Geographie gerne zitiert werden (z.B. Giorgio Agamben, Alain Badiou, Roberto Esposito, Slavoj Žižek), haben sich deshalb mit Fragen der Politischen Theologie auch auf theologischer und religionsphilosophischer Ebene auseinandergesetzt. Eine dafür zentrale Debatte betrifft zum Beispiel die politische Eschatologie des Apostels Paulus als des Begründers eines radikalen politischen Subjekts (Biebl/Pornschlegel 2013, Di Blasi 2018, Finkelde 2007, Frick 2013). Erlösung ist in der kritischen Theorie jedoch *immanent*, d.h. nicht auf göttliche Transzendenz ausgerichtet: »Transzendenz ist höchstens noch Metapher für die Undurchschaubarkeit reiner Immanenz« (Finkelde 2007, 12). Dennoch weisen die Denkwege kritischer

Theoretikerinnen »Sprünge« auf, in denen sich kritische Theorie »in der *twilight zone* der Transzendenz« bewegt (Finkelde 2007, 14).

Es ist diese *twilight zone*, die ich in diesem Nachwort etwas genauer ausleuchten möchte. Diese *twilight zone* bringt Walter Benjamin in seiner ersten geschichtsphilosophischen These mit einer Metapher auf den Punkt. Benjamin zeichnet das Bild einer »Puppe in türkischer Tracht«, in der unsichtbar »ein buckliger Zwerg« sitzt, der »die Hand der Puppe an Schnüren [lenkt]«. Die Puppe ist der »historische Materialismus«, der Zwerg die Theologie, »die heute bekanntlich klein und hässlich ist« (Benjamin 1977, 251). Diese Metapher kann unterschiedlich ausgelegt werden: Albrecht Wellmer (1985, 19) deutet Benjamin so: »In seinen Thesen zur Geschichtsphilosophie hatte Benjamin postuliert, die ›Puppe »historischer Materialismus«‹ müsse die Theologie in Dienst nehmen.« Luca di Blasi (2018, 34) betont vor allem, dass ein historischer Materialismus (den wir hier etwas leichtfüßig als Synonym für »kritische Theorie« stehen lassen), der sich seiner religionsphilosophischen Wurzeln nicht bewusst sei, Gefahr laufe, sich vom Zwerg fernsteuern zu lassen. Ich interpretiere die Metapher ähnlich: Die Theologie versteckt sich, weil an sie niemand mehr glaubt, aber im Verborgenen (als buckliger Zwerg) zieht sie immer noch die Fäden des »historischen Materialismus«.

Puppe oder Zwerg? – das ist nicht nur eine Geschmacksfrage. Zugegeben, die Frankfurter Schule wird in in der Geographie kaum rezipiert, und wenn, dann eher als historischer Materialismus denn als (politische) Theologie (z.B. Belina 2020, Belina/Reuber 2021). Die Puppe hat den Zwerg also nicht nur unter den Tisch verbannt, sondern lässt ihn dort auch zappeln, ohne sich groß um ihn zu kümmern. Doch sollten wir den Zwerg nicht unterschätzen: So gibt es hinreichende Indizien, dass auch Adorno und Horkheimer auf theologische Figurationen zurückgreifen, um ihrer Hoffnung auf Erlösung Ausdruck zu verleihen (vgl. Brumlik 2014, 103ff.; Nagl-Docekal 2020): In einer nachgelassenen Notiz Horkheimers zu »Kritische Theorie und Theologie« lesen wir zur Kritischen Theorie: »Sie weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn« (Horkheimer 1988, 508). Für Horkheimer ist das Theologische eine »Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit« (Horkheimer 1970, 69). Und noch einmal expliziter: »Theologie ist […] die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge« (ebd., 61). Und Adorno schreibt in *Negative Dialektik*: »Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz aufschiene« (Adorno [1970] 2003, 396).

Transzendenz wird hier zum Signum gegen die Resignation. Helmut Peukert (2009, 305ff.) weist in diesem Zusammenhang auf einen Briefwechsel zwischen Benjamin und Horkheimer hin, der diesen eschatologischen Tonfall behandelt: In einem Brief vom 16.3.1937 kritisiert Horkheimer eine Formulierung Benjamins, dass das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen sei. Horkheimer schreibt an Benjamin: »Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen« (zitiert in Peukert 2009, 305). Damit wendet sich Horkheimer, damals noch ganz dem historischen Materialismus verpflichtet, gegen eschatologische Vorstellungen des Heils, die er in Benjamins Äußerung zu identifizieren meint. »Letzten Endes ist ihre Aussage theologisch«, hält Horkheimer Benjamin im gleichen Brief vor (zitiert in Peukert 2009, 307). Horkheimer sieht damals in der Sehnsucht nach der Ewigkeit nur Überreste primitiven Dankens und wendet sich, so interpretiert es Peukert (2009, 307), gegen Benjamins Versuch, historischen Materialismus und Theologie miteinander zu verbinden. Diese Frage nach Erlösung wird Adorno und Benjamin, dann auch dem späten Horkheimer, jedoch keine Ruhe lassen: Ohne eschatologische Hoffnung gebe es keine Erlösung für die Leidenden, und damit auch keine Solidarität mit den Unterdrückten und Geschlagenen.

Dieser Briefwechsel zwischen Horkheimer und Benjamin zeigt: Emanzipation und Erlösung sind im Denken der Frankfurter Schule eng miteinander verflochten. Historischer Materialismus und Theologie sind in ihrem Denken keine Antipoden, sondern enge Verwandte. Aus dieser Perspektive heraus möchte ich in diesem Nachwort einigen *theologischen* Spuren in der Kritischen Theorie (der Frankfurter Schule) nachgehen. Nimmt man diese theologischen Spuren *theoretisch* ernst, werden Fragen der Apokalyptik, der Erlösung und vor allem der Gnosis auch für eine (sich säkular verstehende) kritische Geographie zentral. Sie erlauben darüber hinaus, über den neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der kritischen Geographie nachzudenken.

Apokalyptik oder Gnosis?

Der Schweizer Kunstkritiker Beat Wyss votiert dafür, Kritik als eine Form »säkularer Gnosis« zu verstehen: »Die Gnostiker wollen Erlösung jetzt!« (Wyss 2018, 44) Die Denkmuster der Gnosis, so Wyss, dienen zur »mythologischen Überhöhung« kritischer Sprechakte angesichts der Marginalisierung der Intellektuellen im öffentlichen Diskurs (ebd., 55). Wyss sieht diese Gnosis sowohl auf linker Seite, im vermeintlich »letzten Gefecht mit dem Antichris-

ten in Gestalt des Kapitalismus«, als auch in einer »subkulturellen Gnosis am rechten Rand« am Werk (ebd., 54). Demgegenüber erkennt Enzensberger in »linker« Theorie eher eine säkularisierte *apokalyptische* Tonlage (vgl. Enzensberger 1982, 225): »Die Apokalypse gehört zu unserem ideologischen Handgepäck«. Auch für Enzensberger ist diese apokalyptische Tonlage ein Signum der Krise linker Theorie: »In diesem Sinn führt die Untergangsstimmung tatsächlich nur zur Mystifikation« (Enzensberger 1982, 232).

Apokalyptik und Gnosis sind ihrem Wesen nach Eschatologie, und Eschatologie behandelt die Frage nach der Erlösung. Apokalyptik und Gnosis müssen deshalb als Theorien des *Heils* (Brumlik 1992, 11) gelesen werden, als Theorien, die Hoffnung auf Erlösung formulieren, auch wenn diese Hoffnung in heutigen Debatten kritischer Theorie meist im *säkularisierten* Kleid aufscheint. Diese Fragen werden in den deutschsprachigen Geisteswissenschaften seit den späten 1970er Jahren intensiv diskutiert. Zur gleichen Zeit, als Foucault sich der antiken Philosophie und Ethik zuwendet,[2] entspinnt sich eine Debatte u.a. zwischen Hans Blumenberg, Odo Marquard und Jacob Taubes, die auf das frühe Christentum und seine apokalyptischen und vor allem gnostischen Denkmotive fokussiert. Dabei geht es auch um eine von Odo Marquard formulierte Kritik an der Kritischen Theorie, der er gnostische Denkmuster unterstellt. Doch bevor wir uns Marquards These zuwenden, ist eine begriffliche Differenzierung zwischen Apokalypse und Gnosis notwendig.

»Das zentrale Strukturmerkmal der Apokalypse«, so Klaus Vondung (1997, 163), »ist die Verknüpfung von Untergang und Erneuerung, Vernichtung und Erlösung. […] Der Apokalyptiker empfindet die Krise als universal und akut, er sieht die endgültige Entscheidung als unausweichlich und die radikale Wandlung als nahe bevorstehend an.« Wer den apokalyptischen Ton anstimmt, so Derrida, wolle etwas offenbaren: »Das Ende beginnt, bedeutet der apokalyptische Ton« (Derrida 1985, 54). Er sei zugleich »ein Ton des Wachens im Augenblick des Endes« (Derrida 1985, 55), denn dieses Ende sei zugleich der Beginn von etwas Neuem: »Der neuen Welt muss der Untergang der alten vorausgehen; Erlösung ist nur durch Vernichtung zu erlangen« (Vondung 1997, 166). Insofern offenbart der apokalyptische Ton »[eine] Rebellions- und Protesthaltung« (Briese et al. 2014, 9), die zugleich zur Beschleunigung der Endzeit drängt, da danach die Erlösung wartet.

Auch die Stimmung der Gnosis habe, so Hans Jonas ([1966] 1975, 639), »abgesehen von dem tödlichen Ernst, der zu einer Erlösungslehre gehört, etwas

2 Vgl. dazu das *zweite Kapitel* »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie«.

Rebellisches und Protestierendes an sich«. Auch in der Gnosis wird die Welt, wie sie existiert, verworfen. Zentral für die Gnostikerin ist die Weltfremdheit (vgl. Sloterdijk 1993, Taubes 1996). Dabei versteht sich die Gnosis gleichzeitig als *Negativierung* und *Überbietung* der (christlichen) Offenbarung (Di Blasi 2002, 11): Die Gnostikerin schiebt das Böse der Welt einem unzulänglichen Demiurgen (Schöpfergott) unter und reserviert die Erlösung für einen abwesenden, allmächtigen (vollkommen transzendenten) Erlösergott, der das Böse am Ende der Zeiten überwinden wird (Markschies 2001, 19f.). »Die Entdeckung des fremden, diese Welt transzendierenden Gottes […] macht [die Gnostikerin] aber erst recht zu eine[r] Fremden in dieser Welt« (Di Blasi 2002, 21). Zugleich wird die Frage der Schuld an den Übeln der Welt verlagert: »Aus der biblischen moralischen Schuld des Urmenschen wird ein tragischer Prozess des Göttlichen« (Di Blasi 2002, 25). Doch endet diese gnostische Haltung gerade nicht in einem Gefühl der Hilflosigkeit, sondern eher in Genugtuung. Sloterdijk spricht von »verdammter Klugheit« (Sloterdijk 2017, 85): Die Gnostikerinnen sehen sich als »Wissende«, die das Wirken des Demiurgen »mit der begnadeten Kaltblütigkeit de[rer] […] begegnen, [die] das kosmische Machwerk […] durchschau[en]« (Sloterdijk 2017, 85f.).[3] Damit geht der Gnostikerin die Dringlichkeit ab, der Endzeit entgegenzugehen.

Jacob Taubes (1984, 15) hat eine weitherum rezipierte Differenzierung vorgeschlagen: »Wenn Apokalyptik eine mögliche Antwort auf eine Situation ist, die Leo Festinger auf die Formel brachte: when prophecy fails, so ist es vielleicht nicht zu verwegen, Gnosis auf die Formel zu bringen: when apocalypticism fails.« Die Tonlage der Apokalypse unterscheidet sich damit von derjenigen der Gnosis: »Apokalyptiker wie Gegen-Apokalyptiker drängen zum Engagement. Gnostiker engagieren sich nicht, weil hienieden jedes Engagement sinnlos ist« (Flaig 2016, 259). *Gnosis als abgelöschte Apokalyptik?* Für Egon Flaig schon. »Kein Intellektueller illustriert wohl deutlicher als Heidegger, wie die enttäuschten Apokalyptiker zur Gnosis abwandern« (Flaig 2016, 278): So erklärt sich Flaig die berühmte Heidegger'sche »Kehre« – die Abkehr vom direkten Engagement für das Naziregime und Heideggers »Verdunkelung« des Denkens im Namen des »Seyns«.[4] Die Frage, die Apokalyptik und Gnosis scheidet, ist also: Gibt es aus der Katastrophe noch einen Ausweg (im Diesseits)? Dies ist auch eine Frage, die bei der Interpretation der theologischen Motive in der Kritischen Theorie stark umstritten ist: Ist Erlösung nur noch

3 Vgl. dazu das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«.

4 Vgl. auch hier noch einmal ausführlich das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«.

ein quasitranszendentes Motiv bei Adorno oder doch immanent gedacht: Gibt es noch Hoffnung auf Erlösung im Diesseits?

Marquard vertritt die These, die Geschichtsphilosophie der Kritischen Theorie sei ihrem Wesen nach gnostisch. Marquard greift dazu die umstrittene These von Hans Blumenberg auf, die Neuzeit sei die zweite, erfolgreich vollzogene *Überwindung* der Gnosis (Blumenberg 1988). Marquard wendet Blumenbergs Argument gegen die Kritische Theorie (und ihre revolutionäre Geschichtsphilosophie) und deutet es religionsphilosophisch um: Zwar habe der säkulare Staat der Neuzeit die Eschatologie erfolgreich neutralisiert, doch erzeuge diese Neutralisierung ein »Aufregungsdefizit« (Marquard 1984, 35). Sei die Gnosis die Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt gewesen, so sieht Marquard in der Kritischen Theorie und ihrer revolutionären Geschichtsphilosophie, ein »gnostisches Rezidiv« (ebd., 35), also einen Rückfall in die Gnosis: Die Weltfremdheit werde positiviert, und zugleich werde die »Organisationsfrage« gestellt.[5] Die Gegenbewegung gegen die Neutralisierung der Eschatologie durch den Säkularismus zeige sich in neuen »Exilen des Aufregungsbedarfs«, die die Entneutralisierung der Eschatologie betrieben. So entstehe »ein Bündnis von Eschatologie und Polizei«: Der Welt werde der Prozess gemacht durch ein Tribunal, »dem man nur entkommt, indem man es wird« (ebd.). Marquard zeichnet hier die Dynamik der Tribunalisierung der Welt im Modus der »Moralisierung« und »Personalisierung« nach; eine Dynamik, die Pascal Goeke analog in der kritischen Geographie identifiziert (Goeke 2012, 2013).

Für die Gnostikerin gibt es keinen Grund, warum der Erlösergott in diese Welt kommen sollte. Er ist ja das ganz Andere, vollkommen transzendent: »Gnostisch ist sein Reich nicht von dieser Welt« (Flaig 2016, 270), weshalb es für die Gnostikerin in dieser Welt auch keine Erlösung geben kann. Eschatologie und Polizei kämen also dann zum Tragen, so Flaig (ebd.), wenn es gelte, »den Fürsten dieser Welt zu stürzen: dann wird die gnostische Ausweglosigkeit umgedeutet zur Erwartung eines apokalyptischen Aufbruchs«. Flaig trifft hier eine Unterscheidung zwischen der gnostischen Ausweglosigkeit und der Erwartung eines apokalyptischen Ausbruchs aus dem Verhängnis: Die Apokalyptikerin wirft sich ins Gefecht – erst Aufstand und Terror, dann die verheißene Erlösung –, deshalb die moralische Überhöhung der angebotenen

5 Marquard spielt hier auf die unendlichen Debatten zur «Organisationsfrage» (wie die Revolution herbeizuführen sei) an, die um 1968 in der Studierendenbewegung, insbesondere im Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) geführt wurden.

»Erlösung« (ebd., 279). So bringt der apokalyptische Aufstand zugleich den gegenapokalyptischen Terror hervor, der von Carl Schmitt und anderen reaktionären Denkerinnen gerechtfertigt wird.[6] Die Gnostikerin hingegen wähnt sich »außerhalb des Schuldzusammenhangs dieser Welt« (ebd.) und entsagt sich des Engagements: Erlösung sei in dieser Welt nicht zu erreichen. Wenn Marquard das gnostische Rezidiv der kritischen (revolutionären) Theorie[7] beklagt, und wenn Wyss von säkularer Gnosis spricht und dies mit »Erlösung jetzt« untermauert, meinen beide eigentlich das Umschlagen der gnostischen Haltung in eine apokalyptische – und nur letztere findet Flaig, auch er wie Marquard ein »Konservativer«, politisch problematisch. Sowohl Flaig als auch Marquard warnen also vor der apokalyptischen Versuchung.

Gegen die Gefahr des Umschlagens der Theorie in eine apokalyptische Tonlage und ihr Zusammendenken von Eschatologie und Polizei schlägt Marquard eine Form von »Polymythie« vor. Dieser Pluralismus der Götter, der Mythen und Geschichten sei als »unendlicher Dissens der Theorien« (Marquard 1981, 107) zu verstehen. Die Polymythie verschone uns vor dem apokalyptischen Furor – das scheint Marquards Hoffnung zu sein. Für Marquard ist die Polymythie, ganz im Sinne Kants, ein »neutrales Terrain der Versöhnung« (Derrida 1985, 42), das den diskursiven Gegenspielerinnen ein Konkordat anbietet. Einen ähnlichen Ton finden wir in Blumenbergs Plädoyer für die Rhetorik (Blumenberg 1981). Blumenberg sieht in der Rhetorik und in anderen Formen der »Differenzierung« ein »Barbareiverschonungssystem« (Blumenberg 1987a, 139), das diskursiven Konfrontationen aus dem Weg geht.

Jacob Taubes sieht in Marquards »Lob des Polytheismus« hingegen die Gefahr, dass »die Frage nach Stil den Vorrang vor der Frage nach Wahrheit gewinnt« (Taubes 1983, 458). Dann würden wir uns im *Posthistoire* einrichten, »in dem zwar viel passiert, aber nichts mehr geschieht« (ebd.). Marquards Position stehe für eine »›Dialektik der Aufklärung‹ im Biedermeier des liberalen *juste milieu*« (ebd., 461). Der »Abschied vom Prinzipiellen« (Marquard 1981) laufe schlussendlich auf eine »Suspension des Ethischen« hinaus. Ähnlich sieht

6 Flaig verortet Schmitt hier im Lager der Gegen-Apokalyptiker, nicht der Gnostiker – anders als ich im *dritten Kapitel* »Arcane geopolitics« argumentiert habe. Ich denke jedoch, dass bei Schmitt, insbesondere seit ca. 1950, die gnostische Tonlage die gegenapokalyptische überlagert, was sich in einem zunehmend resignativen Ton seiner Tagebuchaufzeichnungen zeigt, z.B. im *Glossarium*.

7 Marquard (1984) sagt hier nichts über reaktionäre Positionen der Gnosis …

es Johann Baptist Metz, der in Marquards Polytheismus eine »Entschuldigungsstrategie« (Metz 1987, 174) der Resignation ausmacht: Eine Eschatologie, der noch nicht der apokalyptische Stachel gezogen sei, sehe die Welt hingegen im Horizont befristeter Zeit: »Gott ›ist‹ im Kommen« (ebd., 178). Gefahr drohe gerade in einer Verweltlichung dieser Eschatologie: Eine »strikte Moralisierung, also [...] die Verwandlung der Eschatologie in reine Ethik« führe, so Metz (ebd., 181), zur apokalyptischen Überanstrengung des sittlichen Handelns mit der Gefahr des Fanatismus und »der distanzlosen Praxis«.

Gegen Marquards konservativ-quietistische Tendenz hält Taubes an einer *aufgeklärten* »Philosophie der Offenbarung« fest und beruft sich – *contra* Marquard und Blumenberg – auf den Gnostizismus in *apologetischer* Absicht, denn für Taubes ist jede Form von Vermittlung und Versöhnung – in diesem Fall Marquards Lob der Polymythie – regressiv (Assmann et al. 1996, 31). Aktualität gewinne Kritische Theorie nicht durch einen Zug zum Ästhetischen – der besonders bei Adorno sehr ausgeprägt ist, so Taubes (1993, 103) –, sondern durch eine Lektüre, »die durchs Nadelöhr des Theologischen hindurchgeht« (Bolz 1984, 271). Taubes verteidigt die Einheit von Monotheismus und messianischer Vision gegen Marquards Versuch, »eine ›Gewaltenteilung‹ der Religionen im *Posthistoire* einzurichten« (Macho 2000, 151). Anders auch als Gerschom Scholem wendet sich Taubes deshalb gegen Marquards Interpretation des (jüdischen) Messianismus als »Ausstieg aus der Geschichte«. Gegen Scholem betont Taubes die geschichtlich-revolutionären Potenziale der messianischen Idee (vgl. dazu Macho 2000, 146). So bleibt für ihn auch in der Gnosis das revolutionäre Potenzial der Religion virulent (Assmann et al. 1996, 12). Die Gnosis werde, so Assmann et al. (1996), zum »Motor der Unruhe«: »Gnosis ist für Taubes eine liminale Denk- und Lebensform, die sich an die Grenze hält, um sie überschreiten zu können« (Assmann et al. 1996, 8).

Doch ist Taubes wirklich Gnostiker? Christoph Schmidt identifiziert bei Taubes eher eine »antignostische politische Theologie« (Schmidt 2009, 301): »Es geht um die Neukonzeption des Theologischen als polemische Kraft gegenüber den Machtverhältnissen« (ebd., 287), um eine »schon im Jetzt wirksame Gegengeschichte der Befreiung in der Liebe« (ebd., 283). Damit bleibt auch bei Taubes die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung in dieser Welt in der Schwebe.

Kritik als Erlösung?

Zwei Spuren lassen sich hier weiterverfolgen: *Erstens*, ein *messianischer* Denkstil, wie wir ihn prominent bei Walter Benjamin finden, der in seinen geschichtsphilosophischen Thesen von einem »Begriff der Gegenwart als der ›Jetztzeit‹ [spricht], in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind«. Die Zukunft wird dann für Benjamin »nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1977, 261). Für diese Position würde wohl Taubes plädieren. *Zweitens* zeigt sich bei Adorno aber auch eine potenziell »*gnostische* Färbung« (Flaig 2016, 281) der Geisteshaltung: »Erkenntnis«, schreibt Adorno in *Minima Moralia* ([1951] 2003, 283), »hat kein Licht, als das von der Erlösung auf die Welt scheint«. Kritische Theorie wird für Adorno zum »Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten.« Für Adorno erfordert dies Perspektiven, »in denen die Welt sich [...] offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird« (ebd.). Der Lichtspalt des Möglichen ist hier die Einsicht des gnostischen Weisen, der das Licht bereits gesehen hat und der mit diesem Wissen des Lichts auf die defizitäre Welt schaut. Hier besteht, zumindest für Taubes, die Gefahr einer Ästhetisierung der Kritik.

Jedoch spricht Adorno von diesem gnostischen Mythologem »nur in poetischen Metaphern und Konjunktiven« (Kittler 1996, 122). Handelt es sich bei Adorno wirklich nur um eine »Erlösung als ob« (Bolz 1984, 280f., Marquard 2003b, 95), wie einige seiner Kritikerinnen (auch Taubes) behaupten und wie es Norbert Bolz formuliert: »das Als ob besagt hier aber, dass die Gerichtsprophetie wichtiger ist als die Wirklichkeit der Erlösung« (Bolz 1984, 277). Bei Adorno wird der eschatologische Standort säkularisiert: Der bucklige Zwerg (der Eschatologie) darf sich nicht blicken lassen, lenkt aber die Puppe des historischen Materialismus an Schnüren. Die gnostische Kritik am Schöpfergott »verlagert sich auf dessen [säkulare] Erben: den fessellos produzierenden Menschen der bürgerlichen Gesellschaft« (Bolz 1984, 266); und »der eschatologische Geist [verwirklicht sich] [...] in der Analyse des beschädigten Lebens« (Szondi 1978, 289). Der gnostische Standpunkt ist immer ein »Mehr-als-Erkennen« – seine gnostisch begründete Erkenntnis vom Standpunkt des Lichts aus zielt auf ein Anderes, Nichtidentisches, Fremdes.

Für Heinz-Dietrich Kittsteiner läuft eine solche Theorie »dann doch nur wieder auf das ›Prinzip Hoffnung‹ [hinaus]« (Kittsteiner 2016, 257). Und so bricht der abgeklärte Blick auf die Hölle die Hoffnungslosigkeit zwar auf, aber

immer nur im Modus des »Als-ob« – als »Lichtspalt des Möglichen« (Agamben 1998, 41f.), das sich nicht einstellt. Dieses »Als-ob« verleiht der Kritik als Beigabe immer auch »das Axiom einer epochalen Vergeblichkeit jedweden praktischen Bemühens« (Flaig 2016, 281). Es gründet zugleich in einer vorwärts gerichteten Melancholie. »Grand Hotel Abgrund« nennt Georg Lukács diese Haltung Adornos und Horkheimers verächtlich (Lukács [1962] 2009, 16). Für Lukács trifft dieses Verdikt auf die Frankfurter Schule zu, da sie sich »am Rand des Abgrunds [...] häuslich niederlässt und nicht gewillt ist, weiterzugehen« (Lukács 2021, 323). Kritische Theorie bleibe so »im Zustand der chronischen Verzweiflung« (ebd.). Dies trenne, so Lukács, »Scheinoppositionelle vom wirklich Revolutionären« (ebd., 327). Dieser Standpunkt im *Grand Hotel* sei zugleich durch und durch elitär, denn nicht jeder könne sich einen Aufenthalt dort leisten: »Wahrheit [ist] nur noch in den Bünden der Auserwählten zu finden; jede Kritik daran gibt sich selbst als Produkt [von] Ahnungslosigkeit zu erkennen und disqualifiziert sich damit selbst« (Pauen 1992, 952).

Hoffnung, so die Gnostikerinnen der Kritischen Theorie, sei nur im Bruch mit der Welt zu haben. Das ist das »Als-ob« des Standpunkts der Erlösung. Lukács hält das »Als-ob« der Kritischen Theorie für authentisch und lehnt es zugunsten der revolutionären Praxis ab. Lukács positioniert sich links von Adorno. Bolz, Flaig und Marquard hingegen halten das »Als-ob« potenziell für eine Finte: Sie befürchten, die gnostische Färbung dieser theoretischen Denkstimmung könne schnell umschlagen in den Aktivismus politischer Apokalyptik: »Der Zustand der Welt ist momentan heillos, aber er ist heilbar«, so fasst Flaig (2016, 282) diese Denkstimmung mit warnendem Unterton zusammen. Dies ist die konservative Positionierung *gegen* die Kritische Theorie. Was Kittsteiner, Lukács auf der einen, Bolz, Flaig und Marquard auf der anderen Seite der Kritischen Theorie als Versagen vorwerfen, könnte aber auch eine Tugend sein – eben aufgrund des »Als-obs« die Hoffnung zu bewahren.

Für Agamben entsteht der »Lichtspalt des Möglichen« aus der Schwebehaltung einer skeptischen *epoché*. Dies ist eschatologisch gedacht: »die phänomenologische *epoché* [ist] die Generalisierung des ›*etsi deus non daretur*‹«, schreibt Marquard (2003b, 88) dazu – *als ob* es Gott *nicht* gäbe. Dieses »Als-ob« führt Marquard *theologisch* auf den Apostel Paulus zurück (1. Korinther 7, 29ff.) – als Vorwegnahme der eschatologischen Weltvernichtung am Tag der Wiederkehr Gottes. Doch sei diese Eschatologie aufgrund der permanenten Enttäuschung über die ausbleibende Wiederkehr Gottes und aufgrund der andauernden Übel der Welt »säkularisiert« worden: zu leben, als ob es Gott *nicht* gäbe. Für Marquard führt dies zur Konzentration auf das »Diesheits-

heil« (Marquard 2003b, 94). Agamben wiederum deutet den Begriff der messianischen Zeit bei Paulus als operative Zeit, als eine eigene Zeitkategorie, die *transformativ* ist: als die Zeit, die uns bleibt für die Vollendung der Zeit (Agamben 2002b, 5). Bei Agamben ist das »Als-ob« noch nicht zum »Als-ob-*nicht*« geworden.

Karl Barth schreibt in seinem berühmten Kommentar zum Römerbrief: »Die Hoffnung ist die Aufhebung […] des ›als ob‹« (Barth [1922] 1999, 325). Diese Hoffnung gründe, so Barth, in einem Beharren: »Dass wir uns *nicht* abfinden können mit dem, was ist, […] dass ein verborgenes Warten in uns bleibt auf das, was *nicht* ist«. Aber auch als Beharrenden, als Wartenden, so Barth, bleibe uns die Wahrheit zu einem Teil verborgen. Wir seien eben nicht die gnostischen Weisen, die immer schon wüssten, und trotzdem sollten wir die Hoffnung nicht aufgeben. *Sperare contra spem* – »hoffen wider die Hoffnung«, nannte dies Claudio Magris in seiner Friedenspreisrede (Magris 2009). Giorgio Agamben formuliert es so: »Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert« (Agamben 2006, 54). Das »Als-ob« hält den Türspalt offen – »die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin). Das »Als-ob« sei deshalb ein Gegengift zur Melancholie des *Posthistoire*, schreibt Micha Brumlik (1997, 215) und verweist nochmals auf Benjamin: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1977, 135)

Die Alternative liegt also nicht in einer simplen Dichotomie zwischen Gerichtsprophetie und posthistorischer Melancholie. Ein messianischer Denkstil im Anschluss an Benjamin beharrt nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Hoffnung – um der Hoffnungslosen, Marginalisierten, Vernachlässigten willen. Diese Hoffnung trägt, auch wenn uns die Wahrheit zu einem Teil verborgen bleibt. Und so ist ein »neuerdings erhobener apokalyptischer Ton« in der kritischen Geographie nicht das eigentliche Problem, sondern vermutlich nur ein apokalyptischer Ton, der *religionsphilosophisch unreflektiert* bleibt und auf seinem absoluten Wahrheitsanspruch beharrt. Denn dann besteht die Gefahr, dass sich apokalyptischer und konfessioneller Ton vermischen. Ansgar Weyman (2008, 14) schreibt dazu, die Apokalypse sei auch »ein Versprechen für die Gefolgschaft im Kampf auf der moralisch richtigen Seite«. Im apokalyptischen Ton zeigt sich ein »Mobilisierungs- und Selbstermächtigungsaspekt« (Burckhardt 2020, 7). Kritik, die als *säkularisierte* Apokalypse auftritt, bleibt auf eine innerweltliche Realisierung angewiesen und der Aktivismus werde damit zur Zwangsläufigkeit (ebd., 12).

Indem Gerhard Hard (2004) von einem »neuerdings erhobenen konfessionellen Ton« in der Geographie spricht und sich über die Machtpolitik in der Disziplin mokiert, paraphrasiert er Kant (ohne es explizit auszuweisen):[8] Einer Abhandlung von 1796 gab Kant (1796 [1982]) den warnenden Titel »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«. Kant kritisiert dort, wie Derrida festhält, die »Großtuerei jener Anmaßenden, die [...] den Ton in der Philosophie hochmütig machen«. Die Menschen, die diesen Ton pflegten, hielten sich für »Elitewesen, für [...] höhere Subjekte, die [...] in unmittelbarem [...] Bezug zum Mysterium stehen« (Derrida 1985, 25f.). Kant polemisiert gegen eine Philosophie, »bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakle in sich selbst anhören und genießen darf« (Kant ([1796] 1982, 378). Derrida erkennt in dem von Kant beschriebenen Ton eine apokalyptische Stimmung. Diese Stimmung zeige sich in einer bestimmten »Schwingung« des Tons. Sie will sagen: »Ich sehe es, ich weiß es, ich sage es Dir, jetzt weißt Du es, komm!« (Derrida 1985, 54) Mir scheint, dass es genau diese Schwingung, dieser Tonfall ist, der auch die Stimmung der kritischen Geographie – oder auch der kritischen Theorie – prägt: deshalb die Moralisierung, deshalb die Tribunalisierung, deshalb die Personalisierung; wer diesem Weckruf nicht folgt, wird vom Diskurs ausgeschlossen. An dieser Stelle beginnen die Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie, die in diesem Buch behandelt wurden.

Um diese Schwierigkeiten zu problematisieren, habe ich einen skeptischen Vorbehalt formuliert, der aber eschatologisch grundiert ist. Agamben sieht Bartlebys *I would prefer not to* als geradezu paradigmatisch für diesen skeptischen Vorbehalt: »Bartleby stimmt zwar nicht zu, aber er verweigert auch nicht einfach, und nichts liegt ihm ferner als das heldenhafte Pathos der Verneinung« (Agamben 1998, 37f.). Zwar hält die Skeptikerin das Urteil in der Schwebe. Diese Unterbrechung ist nichts anderes als »die *epoché*, der Zustand des In-der-Schwebe-Seins« (Agamben 1998, 38). Doch hätten »die Skeptiker [darin][...] nicht eine einfache Indifferenz gesehen, sondern die Erfahrung

8 Vermutlich bezieht sich aber Hard auch nur auf einen Aufsatz von Ernst Plewe, der einen Rezensionsaufsatz (es war ein totaler Verriss) eines Buches von Martin Schwind zur Kulturlandschaft mit »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Geographie« betitelt. Der Aufsatz erschien 1965 in der *Geographischen Zeitschrift* (Plewe 1965). Plewe lässt in diesem Aufsatz Kant kurz auftreten, um ihn gegen aus seiner Sicht falsche Vereinnahmungen durch Schwind zu verteidigen, allerdings ohne explizit auf Kants Text über den vornehmen Ton in der Philosophie einzugehen. Auch Plewe paraphrasiert also Kant im Titel, ohne es offenzulegen.

einer Möglichkeit oder einer Potenz« (Agamben 1998, 41). Diese Potenz, die Schwelle zwischen Sein und Nicht-Sein, »ist nicht der farblose Abgrund des Nichts, sondern der Lichtspalt des Möglichen«, führt Agamben weiter aus (Agamben 1998,41f.). Der skeptische Vorbehalt erhält auf diese Weise eine eschatologische Färbung: Indem die Skeptikerin den »Lichtspalt des Möglichen« offenhält, formuliert sie nichts anderes als einen »eschatologischen Vorbehalt« (Metz 1997, 14) zwischen dem »Schon« und dem »Noch-nicht«. Dieser Vorbehalt wendet sich gegen die Versuche in Geschichte und Gegenwart, absolute Ansprüche zu erheben – und ist zugleich eschatologisch im Sinne einer Hoffnung um der Hoffnungslosen willen.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. ([1951] 2003): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W. ([1969] 1984): Fortschritt, in: Adorno, T.W. (Hg.): Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays, Reclam, Stuttgart, 94-118.

Adorno, Theodor W. ([1970] 2003): Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W. (1964): Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W. (1975): Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (1998): Bartleby oder die Kontingenz, gefolgt von Die Absolute Immanenz, Merve, Berlin.

Agamben, Giorgio (2002a): Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (2002b): The Time that Is Left, in: Epoché 7 (1), 1-14.

Agamben, Giorgio (2004a): Ausnahmezustand, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (2004b): Kindheit und Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (2006): Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (2010): Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Suhrkamp, Berlin.

Agamben, Giorgio (2021): An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik, Turia + Kant, Wien.

Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel/Brown, Wendy/Nancy, Jean-Luc/Rancière, Jacques/Ross, Kristin/Žižek, Slavoj (2012): Demokratie? Eine Debatte, Suhrkamp, Berlin.

Agarwal, Bina (2001): Participatory Exclusions, Community Forestry and Gender: An Analysis for South Asia and A Conceptual Framework, in: World Development 29 (10), 1623-1648.

Agnew, John (1994): The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory, in: Review of International Political Economy 1, 53-80.

Alff, Ulrich/Ay, Peter/Bauer, Eberhard (1998): Partizipation: Mit offizieller Anerkennung ins Abseits, in: Peripherie 72, 71-81.

Allen, Amy (2019): Das Ende des Fortschritts: Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie, Campus, Frankfurt a.M.

Amesbury, Richard (2018): Political Theology between Reason and Will: Law, Decision and the Self, in: Journal of Law, Religion and State 6 (1), 49-67.

Amlinger, Carolin/Gess, Nicola (2020): Reality check: Wie die Corona-Krise kritische und weniger kritische Theorien auf den Prüfstand stellt, in: Geschichte der Gegenwart, 01.07.2020: https://geschichtedergegenwart.ch/reality-check-wie-die-corona-krise-kritische-und-weniger-kritische-theorien-auf-den-pruefstand-stellt/ (letzter Aufruf: 17.09.2020).

Amoore, Louise (2008): Risk before Justice: When the Law Contests its own Suspension, in: Leiden Journal of International Law 21, 847-861.

Anderson, Ben (2010a): Preemption, Precaution, Preparedness: Anticipatory Action and Future Geographies, in: Progress in Human Geography 34 (6), 777-798.

Anderson, Ben (2010b): Security and the Future: Anticipating the Event of Terror, in: Geoforum 41 (2), 227-235.

Appadurai, Arjun (2006): Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger, Duke University Press, Durham.

Appadurai, Arjun (2009): Geographie des Zorns, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apthorpe, Raymond (2011): ›With Alice in Aidland: A Seriously Satirical Allegory‹, in: Mosse, D. (Hg.): Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development, Berghahn Books, Oxford, 199-219.

Aradau, Claudia/van Münster, Rens (2007): Governing Terrorism through Risk: Taking Precautions, Unknowing the Future, in: European Journal of International Relations 13 (1), 89-115.

Arnold, Claus (2017): Katholischer Antimodernismus, in: Gander, Hans Helmuth/Striet, Magnus (Hg.): Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der »Schwarzen Heft«, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 35-48.

Assheuer, Thomas (2002): Das nackte Leben, in: DIE ZEIT, 01.07.2002: https://www.zeit.de/2004/28/st-Agamben (letzter Aufruf: 29.06.2010).
Assheuer, Thomas (2010): Seid furchtlos, Bürger: »Jetzt ist es zu spät«: Die letzten Vorlesungen des Philosophen Michel Foucault, in: DIE ZEIT, 29.04.2010 (Nr. 18), S. 55.
Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Harwich, Wolf-Daniel (1996): Einleitung, in: Jacob Taubes (Hg.): Vom Kult zur Kultur, Wilhelm Fink, München, 7-41.
Backhaus, Christoph/Wagachchi, Rukman (1995): Only Playing with Beans? Participatory Approaches in Large-scale Government Programmes, in: PLA Notes 24, 62-65.
Badiou, Alain (2002): Paulus: Die Begründung des Universalismus. Diaphanes, Zürich.
Balakrishnan, Gopal (2017): Counterstrike West: The Alternate Modernity of the Inter-War Right, in: New Left Review 104, 19-43.
Bargheeva, Rajeev (1998): Secularism and its Critics, Oxford University Press, Delhi.
Barnes, Trevor/Minca, Claudio (2014): Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller, in: Annals of the Association of American Geographers 103 (3), 669-687.
Barnett, Clive (2004): Deconstructing Radical Democracy: Articulation, Representation, and Being with Others, in: Political Geography 23 (5), 503-528.
Barnett, Clive (2017): The Priority of Injustice. Locating Democracy in Critical Theory, University of Georgia Press, Atlanta.
Barnett, Clive/Bridge, Gary (2013): Geographies of Radical Democracy: Agonistic Pragmatism and the Formation of Affected Interests, in: Annals of the Association of American Geographers 103 (4), 1022-1040.
Bartels, Dietrich (1974): Schwierigkeiten mit dem Raumbegriff in der Geographie, in: Geographica Helvetica 29, 2/3 (Beiheft: Zur Theorie in der Geographie), 7-21.
Barth, Karl ([1922] 1999): Der Römerbrief 1922, Theologischer Verlag, Zürich.
Bassin, Mark/Klinke, Ian (2018): Introduction: Lebensraum and its Discontents, in: Journal of Historical Geography 61, 53-58.
Bauer, Thomas (2011): Kultur der Ambiguität, Verlag der Weltreligionen, Berlin.
Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Beck, Ulrich (1993): Die Erfindung des Politischen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Beck, Ulrich (2007): Weltrisikogesellschaft, Surhkamp, Frankfurt a.M.

Belina, Bernd (1999): »Kriminelle Räume« – zur Produktion räumlicher Ideologien, in: Geographica Helvetica 54 (1), 59-66.
Belina, Bernd (2010): Wie und warum Staat Sicherheit produziert, in: Geographica Helvetica 65 (3), 189-197.
Belina, Bernd (2020): Die geographischen Grenzen abstrakter Gleichheit, in: Geographica Helvetica 75, 371-380.
Belina, Bernd/Best, Ulrich/Naumann, Matthias (2009): Critical Geogaphy in Germany: From Exclusion to Inclusion via Internationalization, in: Social Geogaphy 5 (1), 47-58.
Belina, Bernd/Naumann, Matthias/Strüber, Anke (Hg.) (2020): Handbuch Kritische Stadtgeographie, Westfälisches Dampfboot, Münster.
Belina, Bernd/Paul Reuber (2021): Geographie mit Adorno: Editorial zum Themenheft, in: Geographische Zeitschrift 109 (2-3), 67-72.
Benjamin, Walter (1966): Angelus Novus, in: Ders.: Ausgewählte Schriften 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 185-189.
Benjamin, Walter (1977): Illuminationen, Ausgewählte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Berenschot, Ward (2011): Riot Politics: Hindu-Muslim Violence and the Indian State, Hurst, London.
Best, U. (2009): Critical Geography, in: Kitchin R./Thrift N. (Hg.): International Encyclopedia of Human Geography, Elsevier, Oxford, Bd. 2, 345-357.
Beyer, Marcel (2020): Dämonenräumdienst: Gedichte, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Biebl, Sabine/Pornschlegel, Clemens (Hg.) (2013): Paulus-Lektüren, Wilhelm Fink, Paderborn.
Bierschenk, Thomas (2014): From the Anthropology of Development to the Anthropology of Global Social Engineering, in: Zeitschrift für Ethnologie 139, 73-98.
Bierschenk, Thomas/Elwert, Georg (Hg.) (1993): Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika, Campus, Frankfurt a.M.
Bischler, Lukas/Giersemehl, K./Metzger, Joscha/Stenmanns, Julian (2012): Diskussion: »Würde die Postkoloniale Kritik ernst genommen werden, könnten wir (so) nicht mehr weiterarbeiten« – Gedanken zur (Un-)Möglichkeit Geographischer Entwicklungsforschung, in: Geographica Helvetica 67 (3), 163-165.
Blomley, Nicolas (2006): Uncritical Critical Geography?, in: Progress in Human Geography 30 (1), 87-94.

Bloom, Harold (1982): Agon. Towards a Theory of Revisionism, Oxford University Press, Oxford.
Blumenberg, Hans ([1971] 1981): Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben, Reclam, Stuttgart, 104-136.
Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Blumenberg, Hans (1979): Arbeit am Mythos, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (1981): Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung II/1980, 57-61.
Blumenberg, Hans (1986): Die Lesbarkeit der Welt, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (1987a): Die Sorge geht über den Fluss, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (1987b): Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (1988): Legitimität der Neuzeit, Erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (1996): Höhlenausgänge, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (2000): Die Verführbarkeit des Philosophen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (2002): Zu den Sachen und zurück. Aus dem Nachlass herausgegeben von Martin Sommer, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, Hans (2010): Theorie der Lebenswelt. Herausgegeben von Manfred Sommer, Suhrkamp, Berlin.
Blumenberg, Hans (2020): Realität und Realismus. Aus dem Nachlass herausgegeben von Nicola Zambon, Suhrkamp, Berlin.
Bohrer, Karl Heinz (1978): Ästhetik des Schreckens, Hanser, München.
Bohrer, Karl Heinz (2021): Kein Wille zur Macht, Hanser, München.
Bolz, Norbert ([1992] 2014): Philosophie nach ihrem Ende, Boer, Grafrath.
Bolz, Norbert (1984): Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie, in: Taubes, Jacob (Hg.): Gnosis und Politik, Wilhelm Fink, München, 264-289.
Bolz, Norbert (1991): Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, Wilhelm Fink, München.
Bolz, Norbert (1999): Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik, Wilhelm Fink, München.
Bolz, Norbert (2009): Der antiheroische Affekt, in: Merkur 724/725, 762-771.
Brecht, Bertolt (1998): Das Leben des Galilei, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Briese, Olaf/Faber, Richard/Podewski, Madleen (2015): Einleitung, in: Briese, Olaf/Faber, Richard/Podewski, Madleen (Hg.): Aktualität des Apokalyptischen. Zwischen Kulturkritik und Kulturversprechen, Königshausen & Neumann, Würzburg, 7-36.
Britt, B. (2010): The Schmittian Messiah in Agamben's The Time That Remains, in: Critical Inquiry 36 (2), 262-287.
Brock, Bazon (2010): Ästhethik des Unterlassens. Zur Geschichte des Nicht-Geschehens. Intervento minimo, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hg.): Ökonomien der Zurückhaltung, Transcript, Bielefeld, 147-166.
Brumlik, Micha (1992): Die Gnostiker: Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Fischer, Frankfurt a.M.
Brumlik, Micha (1997): Trauerarbeit an der Moderne und melancholischer Messianismus, in: Heidbrink, Ludger (Hg.): Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne, Hanser, München, 210-230.
Brumlik, Micha (2014): Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche, EVA, Hamburg.
Buch, Robert (2014): Gnosis, in: Buch, Robert/Weidner, Daniel (Hg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar, Suhrkamp, Berlin, 87-100.
Bude, Heinz (1994): Das Latente und das Manifeste: Aporien einer »Hermeneutik des Verdachts«, in: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hg.): Die Welt als Text: Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 114-124.
Bull, Hans Peter (2009): Angstmache statt Aufklärung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.10.2009, 8.
Burchardt, Martin (2020): Apokalypse Now! Über die Mechanik endzeitlichen Denkens, in: Lettre International 131, 7ff.
Burke, Kenneth (1941): Four Master Tropes, in: The Kenyon Review 3 (4), S. 421-438.
Büschel, Hubertus/Speich, Daniel (Hg.) (2009): Entwicklungswelten: Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Campus, Frankfurt a.M.
Butler, Judith (2011): Kritik, Dissens, Disziplinarität, Diaphanes, Zürich.
Buttimer, Anne (1976): Grasping the Dynamism of Lifeworlds, in: Annals of the Association of Geographers 66, 277-292.
Buzan, Barry/Wæver, Ole/de Wilde, Jaap (1998): Security: A New Framework for Analysis, Lynne Rienner, Boulder, CO.
Cacciari, M. (2018): The Withholding Power: An Essay on Political Theology, Bloomsbury, New York.
Camus, Albert (2004): Der Mythos des Sisyphos, 6. Auflage, Rowohlt, Reinbek.

Canetti, Elias (1980 [1960]): Masse und Macht, Fischer, Frankfurt a.M.
Casey, Edward S. (1997): The Fate of Place: A Philosophical History, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
Cassirer, Ernst (1927): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Studien der Bibliothek Warburg, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
Cavarero, Adriana (1992): Platon zum Trotz. Weibliche Gestalten in der antiken Philosophie, Rotpunktverlag, Zürich.
Cavell, Stanley (2006): Der Anspruch der Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Chakrabarty, Dipesh (2010): Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Campus, Frankfurt a.M.
Chamber, Richard (1994): The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal, in: World Development 22 (7), 953-969.
Chatterjee, Partha (2001): On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies, in: Kaviraj, Sudipta/Khilnani, Sunil (Hg.): Civil Society: History and Possibilities, Cambridge University Press, Cambridge, 165-178.
Chatterjee, Partha (2004): The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World, Columbia University Press, New York.
Cioran, E. M. (1980): Über das reaktionäre Denken, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Comaroff Jean/Comaroff, John (2012): Theory From The South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa, Routledge, London.
Conrad, Jobst (1997): Nachhaltige Entwicklung – ein ökologisch modernisiertes Modell der Moderne?, in: Brand, Karl-Werner (Hg.): Nachhaltige Entwicklung: eine Herausforderung an die Soziologie, Leske + Budrich, Opladen, 51-69.
Cooke, Bill/Uma Kothari (2001): Participation: The New Tyranny?, Zed Books, London.
Coyne, Ryan (2018): Eschatology and Metapolitics in the Black Notebooks, in: Espinet, David/Figal, Günter/Keiling, Tobias/Mikovic, Nikola (Hg.): Heideggers »Schwarze Hefte« im Kontext, Mohr Siebeck, Tübingen, 69-85.
Craemer, Heiner (1975): Skepsis ohne Selbstwiderspruch? Über Odo Marquards ›interimistischen Skeptizismus‹, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (3), 382-403.
Cresswell, Tim (2004): Place. A Short Introduction, Blackwell, Oxford.
Cresswell, Tim (2012): Geographic Thought: A Critical Introduction, Wiley-Blackwell, Oxford.
Critchley, Simon (2012): The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology, Verso, London.

Cusset, François (2008): French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States, University of Minnesota Press, Minneapolis.

De Boer, Jan-Hendry (2003): Plädoyer für den Idioten. Bild und Gegenbild des Gelehrten in den *Idiota*-Dialogen des Nikolaus von Kues, in: Conciliium medii aevi 6, 195-237.

De Vries, Pieter (2007): Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian Rethinking of the Anti-Politics Machine, in: Third World Quarterly 28 (1), 25-43.

Deffner, Veronika/Haferburg, Christoph (2014): Bourdieus Theorie der Praxis als alternative Perspektive für die »Geographische Entwicklungsforschung«, in: Geographica Helvetica 69 (1), 7-18.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1996): Was ist Philosophie?, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Demmerlein, Christoph (2017): Erneut gelesen: Heideggers Einführung in die Metaphysik und Jürgen Habermas' Heidegger-Kritik von 1953, in: Gander, Hans Helmuth/Striet, Magnus (Hg.): Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 181-199.

Depenheuer, Otto (2007): Selbstbehauptung des Rechtsstaates, Schöningh, Paderborn.

Derrida, Jacques (1985): Apokalypse, Passagen, Wien.

Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der »mystische« Grund der Autorität, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Di Blasi, Luca (2002): Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne, Wilhelm Fink, München.

Di Blasi, Luca (2018): Dezentrierungen. Beiträge zur Religion der Philosophie im 20. Jahrhundert, Turia + Kant, Wien.

Di Cesare, Donatella (2014): Heidegger, die Juden, die Shoah, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Dober, Benjamin (2019): Ethik des Trostes. Hans Blumenbergs Kritik des Unbegreiflichen, Velbrück, Weilerswist.

Dodds, Klaus (2007): Geopolitics: A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford.

Doevenspeck, Martin/Laske, Jochen (2013): Entwicklung, Entwicklungsforschung und Geographie, in: Rolfes, Manfred/Uhlenwinkel, Anke (Hg.): Metzler Handbuch 2.0 Geographieunterricht. Ein Leitfaden für Praxis und Ausbildung, Westermann, Braunschweig, 255-266.

Donovan, Kevin P. (2014): ›Development‹ as if *We Have Never Been Modern*: Fragments of a Latourian Development Studies, in: Development and Change 45 (5), 869-894.
Dörfler, Thomas/Graefe, Olivier/Müller-Mahn, Detlef (2003): Habitus und Feld. Anregungen für eine Neuorientierung der geographischen Entwicklungsforschung auf der Grundlage von Bourdieus »Theorie der Praxis«, in: Geographica Helvetica 58 (1), 11-23.
Dörfler, Thomas/Rothfuß, Eberhard (2013): Postkonstruktivismus – Jenseits von Postmoderne und *cultural turn*. Berichte, in: Geographie und Landeskunde 87 (2), 195-203.
Driesen, Christian (2010): Wie Deleuze den Idioten gibt, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV (2), 37-41.
Düttmann, Alexander García (2004): Philosophie der Übertreibung, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Eckert, Andreas (2015): Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, in: APuZ 65 (7-9), 3-8.
Eco, Umberto (1984): Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur, Fischer, Frankfurt a.M.
Edlinger, Thomas (2015): Der wunde Punkt. Vom Unbehagen an der Kritik, Suhrkamp, Berlin.
Ek, Richard (2006): Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction, in: Geografiska Annaler 88 B (4), 363-386.
Elden, Stuart (2005): Contributions to Geography? The Spaces of Heidegger's ›Beiträge‹, in: Environment and Planning D: Society and Space 23, 811-827.
Elden, Stuart (2006): Speaking Against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation, Edinburgh University Press, Edinburgh.
Elden, Stuart (2009): Terror and Territory, University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
Elden, Stuart (2010): Reading Schmitt Geopolitically: Nomos, Territory and Großraum, in: Radical Philosophy 161, 18-26.
Elwert, Georg (1997): Gewaltmärkte: Beobachtungen zur Zweckrationalität von Gewalt, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37, 59-85.
Entrikin, J. Nicholas (1976): Contemporary Humanism in Geography, in: Annals of the Association of American Geographers 66, 615-632.
Enzensberger, Hans Magnus (1982): Politische Brosamen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Enzensberger, Hans Magnus (1992): Aussichten auf den Bürgerkrieg, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Enzensberger, Hans Magnus (2006): Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Eriksson Baaz, Maria (2005): The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development, Zed Books, London.

Escobar, Arturo (1995): Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Escobar, Arturo (2012): Preface to the 2012 edition, in: Ders.: Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton University Press, Princeton, NJ, vii-xliii.

Espinet, David/Figal, Günter/Keiling, Tobias/Mikovic, Nikola (Hg.) (2018): Heideggers »Schwarze Hefte« im Kontext, Mohr Siebeck, Tübingen.

Esposito, Roberto (2015): Two. The Machine of Political Theology and the Place of Thought, Fordham University Press, New York.

Esteva, Gustavo (1991): Preventing Green Redevelopment, in: Development – Journal of SID 34 (2), 74-78.

Farin, Ingo/Malpas, Jeff (Hg.) (2016): Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-41, MIT Press, Cambridge, MA.

Featherstone, David/Korf, Benedikt (2012): Introduction: Space, Contestation and the Political, in: Geoforum 43, 663-668.

Ferguson, James (1994): The Anti-Politics Machine. »Development«, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Fernandez, James W. (2001): The Irony of Complicity and the Complicity of Irony in Development Discourse, in: Fernandez, J.W./Taylor Huber, Mary (Hg.): Irony in Action. Anthropology, Practice, and the Moral Imagination, Chicago University Press, Chicago, 84-102.

Fetscher, Iring (1975): Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit, in: Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 334-345.

Figal, Günter (2009): Verstehen – Verdacht – Kritik, in: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): Was ist Kritik?, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 339-352.

Finkelde, Dominik (2007): Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Turia + Kant, Wien.

Flaig, Egon (2016): Apokalyptische Politik und gnostischer Rückzug. Zu den Auswirkungen auf die historischen Kulturwissenschaften, in: Archiv für Kulturgeschichte 98 (2), 259-296.

Flasch, Kurt (2008): Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Fleck, Ludwik ([1935] 1980): Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel ([1975/76] 2009): In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975-1976), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel ([1977/78] 2004): Geschichte der Gouvernementalität, Bd. 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, herausgegeben von Sennelart, M., Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel ([1977] 2005): Die Sicherheit und der Staat, in: Defert, D./ Ewalt, F. (Hg.): Foucault: Analytik der Macht, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 137-143.

Foucault, Michel ([1981/82] 2004): Hermeneutik des Subjekts: Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel ([1982/83] 2009): Die Regierung des Selbst und der anderen, Vorlesungen am Collège de France, 1982/83, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel ([1983/84] 2010): Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Suhrkamp, Berlin.

Foucault, Michel (1973): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1987): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Athenäum, Frankfurt a.M., 265-292.

Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik?, Merve, Berlin.

Foucault, Michel (2007): Ästhetik der Existenz: Schriften zur Lebenskunst, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2008): Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia: Berkeley-Vorlesungen 1983, Merve, Berlin.

Frick, Peter (Hg.) (2013): Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy, Fortress Press, Minneapolis.
Friedman, Michael (2000): A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger, Open Court, Chicago.
Frischmann, Bärbel (2014): Ironie in Philosophie und Literatur und Recht, Königshausen & Neumann, Würzburg.
Gadamer, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
Gander, Hans Helmuth/Striet, Magnus (Hg.) (2017): Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
Gebhardt, Hans/Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Günter (2003): Kulturgeographie – Leitlinien und Perspektiven, in: Gebhardt, Hans/Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Günter (Hg.): Kulturgeographie: Aktuelle Ansätze und Entwicklungen, Spektrum, Heidelberg, 1-27.
Geertz, Clifford (1968): Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States, in: The Antioch Review 28 (2), 139-158.
Gehlen, Arnold (2004): Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
Geiser, Urs (2007): »Zivilgesellschaft« in Pakistan. Zur Schwierigkeit der Lokalisierung spezifischen sozialen Raums in fragilen postkolonialen Verhältnissen, in: Asiatische Studien LXI (4), 1183-1200.
Germes, Mélina/Glasze, Georg (2010): Die banlieues als Gegenorte der République: Eine Diskursanalyse neuer Sicherheitspolitiken in den Vorstädten Frankreichs, in: Geographica Helvetica 65 (3), 217-228.
Gertel, Jörg (2007): Geschichte, Struktur und fachwissenschaftliche Leitlinien der Entwicklungstheorien, in: Böhn, Dieter/Rothfuß, Eberhard (Hg.): Handbuch des Geographieunterrichts, Aulis, Köln, 52-72.
Geulen, Eva (2005): Giorgio Agamben zur Einführung, Junius, Hamburg.
Geuss, Raymond ([2002] 2013): Privatheit. Eine Genealogie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Giaccaria, Paolo/Minca, Claudio (2016): Hitler's Geographies: The Spatialities of the Third Reich, University of Chiacgo Press, Chicago.
Gilman, Sander L. (2017): Cosmopolitan Jew vs. Jewish Nomads: Sources of a Trope in Heidegger's Black Notebooks, in: Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York, 18-35.

Gilroy, Paul (2005): Postcolonial Melancholia, Columbia University Press, New York.

Gingerich Hiebert, K. (2017): The Architectonics of Hope: Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology, Cascade Books, Eugene, OR.

Glasze, Georg/Füller, Henning/Husseini de Araújo, Shadia/Michel, Boris (2014): Regionalforschung in der Geographie und interdisziplinäre *area studies* nach dem *cultural turn*: eine Einführung, in: Geographische Zeitschrift 102 (1), 1-6.

Glasze, Georg/Mattissek, Annika (2009): Diskursforschung in der Humangeographie: Konzeptionelle Grundlagen und empirische Operationalisierungen, in: Glasze, Georg/Mattissek, Annika (Hg.): Handbuch Diskurs und Raum, Transcript, Bielefeld, 11-60.

Glasze, Georg/Mattissek, Annika (2021): Handbuch Diskurs und Raum, 3. Auflage, Transcript, Bielefeld.

Glasze, Georg/Pütz, Roland/Rolfes, Manfred (2005b): Städtische (Un-)Sicherheiten aus der Perspektive von Stadtforschung und kritischer Kriminalgeographie, Transcript, Bielefeld.

Glasze, Georg/Pütz, Roland/Schreiber, Verena (2005a): Grenzziehungen in Gesellschaft und Stadt, in: Berichte zur deutschen Landeskunde 79 (2/3), 329-340.

Glucksmann, André (1981): Cynisme et Passion, Editions Grasset et Fasquelle, Paris.

Goeke, Pascal (2012): Personalisierungen in Abwesenheit einer Disziplintheorie. Netzwerke in der Humangeographie, in: Berichte zur deutschen Landeskunde 86 (4), 427-434.

Goeke, Pascal (2013): Grenzenlose Konflikte. Programme kritischer Geographien und ihre Folgen, in: Geographische Zeitschrift 101 (1), 1-19.

Goeke, Pascal/Evelin Moser (2011): Raum als Kontingenzformel der Geographie. Zu den Ausdifferenzierungsbesonderheiten und -schwierigkeiten einer Disziplin, in: Soziale Systeme 17 (2), 234-254.

Goldstein, Jürgen (2015): Radikale Provisorien. Die cartesische Selbstbehauptung und die Funktion von Weltmodellen, in: Heidgen, Michael/Koch, Matthias/Köhler, Christian (Hg.): Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege, Wilhelm Fink, Paderborn, 37-51.

Gordon, Peter E. (2010): Continental Divide: Heidegger – Cassirer – Davos, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Gordon, Peter E. (2017): Prolegomena to any Future Destruction of Metaphysics: Heidegger and the *Schwarze Hefte*, in: Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York, 136-151.

Gracián, Baltasar (2020): Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übersetzt von Gumbrecht, Hans Ulrich, Reclam, Stuttgart.

Gregory, Derek (2004): The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq, Blackwell, Oxford/Malden, MA.

Gregory, Derek (2006): The Black Flag: Guantánamo Bay and the Space of Exception, in: Geografiska Annaler 88B (4), 405-427.

Groh, Ruth (1998): Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Groh, Ruth (2016): Carl Schmitts gnostischer Dualismus. Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet […], LIT, Münster.

Gros, Frédéric (2004): Situierung der Vorlesungen, in: Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts, Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 616-668.

Gros, Frédéric (2010): Situierung der Vorlesung, in: Foucault, Michel: Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II, Vorlesung am Collège de France 1983/1984, Suhrkamp, Berlin, 440-460.

Gross, Raphael (1993): Carl Schmitt, Nomos und die Juden, in: Merkur 530, 410-420.

Gross, Raphael (2000): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Grosser, Florian (2011): Revolution denken: Heidegger und das Politische – 1919-1969, C.H. Beck, München.

Grosser, Florian (2017): Heidegger, the Politics of Space and the Space of Politics, in: Geographica Helvetica 72, 93-96.

Grünbein, Durs (2008): Vergeblichkeit denken, in: Steiner, G. (2010): Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 109-125.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2017): »The Supreme Will of the People«: What do Heidegger's *Black Notebooks* Reveal?, in: Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York, 130-135.

Habermas, Jürgen ([1983] 1985): Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie, in: Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 121-125.

Habermas, Jürgen (1981): Philosophisch-Politische Profile. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1994): Faktizität und Geltung, 4., erw. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1995): Die Normalität einer Berliner Republik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hachmeister, Lutz (2014): Heideggers Testament: Der Philosoph, der SPIEGEL und die SS. Ullstein, Berlin.

Hacke, Jens (2009): Ironiker in der Bundesrepublik. Hans Magnus Enzensberger und Odo Marquard, in: Mittelweg 36, 18 (5), 39-51.

Hagmann, Jonas (2010): Räume der Unsicherheit: Konstruktion, Emanzipation und Exklusion durch Sicherheitspolitik, in: Geographica Helvetica 65 (3), 172-180.

Hagmann, Tobias/Korf, Benedikt (2012): Agamben in the Ogaden: Violence and Sovereignty in the Ethiopian-Somali Frontier, in: Political Geography 31, 205-214.

Halbmayr, Alois (2000): Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Salzburger Theologische Studien 13, Tyrolia, Innsbruck.

Hamacher, Werner (2019): Was zu sagen bleibt: Für die Philologie. 95 Thesen zur Philologie, Urs Engeler, Schupfart.

Han, Byung-Chul (1999): Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger, Wilhelm Fink, Paderborn.

Han, Byung-Chul (2011): Müdigkeitsgesellschaft, Matthes & Seitz, Berlin.

Han, Byung-Chul (2014): Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, S. Fischer, Frankfurt a.M.

Han, Byung-Chul (2016): Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute, S. Fischer, Frankfurt a.M., 2016.

Han, Byung-Chul (2020): Palliativgesellschaft. Schmerz heute, Matthes & Seitz, Berlin.

Hannah, Matthew G. (1999): Skeptical realism: From Either/or to Both-and, Environ Plann D: Society and Space, 17, 17-34.

Hannah, Matthew G. (2010): Foucaults Schatten, in: Berichte zur deutschen Landeskunde 84 (3), 297-299.

Hannah, Matthew G. (2014): Spaces of Benevolent Abandonment: The German Air Security Decision of 2006, in: Environment and Planning D: Society and Space 32, 779-794.

Hannah, Matthew G. (2015): Aufmerksamkeit und geographische Praxis, in: Geographische Zeitrschrift 103 (3), 131-150.

Hannah, Matthew G. (2019): Direction and Socio-Spatial Theory: A Political Economy of Oriented Practice, Routledge, Abington.

Hannah, Matthew G./Hutta, Jan Simon/Schemann, Christoph (2020): »Thinking Corona Measures with Foucault«, 04.04.2020: https://www.kulturgeo.uni-bayreuth.de/de/news/2020/Thinking-Corona-measures-with-Foucault/index.html (letzter Aufruf 23. Juni 2020).

Hansen, Thomas Blom (1999): The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India, Princeton, NJ.

Hard, Gerhard (1973): Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung, Sammlung Göschen, De Gruyter, Berlin.

Hard, Gerhard (1979): Die Disziplin der Weißwäscher. Über Funktion und Genese des Opportunismus in der Geographie, in: Sedlacek, P. (Hg.): Zur Situation der deutschen Geographie zehn Jahre nach Kiel, Osnabrücker Studien zur Geographie, Band 2, Osnabrück, 11-44.

Hard, Gerhard (1989): Geographie als Spurenlesen: Eine Möglichkeit, den Sinn und die Grenzen der Geographie zu formulieren, in: Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie 33, 2-11, 1989.

Hard, Gerhard (1990): »Was ist Geographie?« Re-Analyse einer Frage und ihrer möglichen Antworten, in: Geographische Zeitschrift 78 (1), 1-14.

Hard, Gerhard (2000): Von melancholischer Geographie, in: geographische revue 1 (2), 39-66.

Hard, Gerhard (2004): Von einem neuerdings erhobenen konfessionellen Ton in der Geographie, in: geographische revue 6 (1), 39-54.

Hard, Gerhard (2007): Ortsanknüpfungen. Oder: ein argumentum a loco. Vortrag anlässlich der Verleihung des Dr.rer.nat. h.c. an der Friedrich-Schiller Universität Jena am 16.07.2007.

Harvey, David (1996): Justice, Nature and the Geography of Difference, Blackwell, Oxford.

Hasse, Jürgen (2016): Wissenschaft und Mythos: Die Macht der Verführung durch abstraktionistische und verschleiernde Theoreme, in: VIII. Jahrbuch für Lebensphilosophie. Kritik und Therapie wissenschaftlicher Un-

vernunft, herausgegeben von Hasse, J./Kozljanic, R. J., Albunea, München, 67-88.

Hattori, Tomohisa (2001): Reconceptualizing Foreign Aid, in: Review of International Political Economy 8, 633-660.

Hefferman, Michael (2011): Mapping Schmitt, in: Legg, Stephen (Hg.): Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos, Routledge, London, 234-244.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([1807] 1986): Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Heidegger, Martin (1954): Was heißt Denken?, Max Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, Martin (1962): Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Max Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, Martin (2014a): Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Gesamtausgabe 94, Klostermann, Frankfurt a.M. (= GA 94).

Heidegger, Martin (2014b): Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39). Gesamtausgabe 95. Klostermann, Frankfurt a.M. (= GA 95).

Heidegger, Martin (2014c): Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941). Gesamtausgabe 96, Klostermann, Frankfurt a.M. (= GA 96).

Heidenreich, Felix (2015): Unvermittelte Gegensätze: Blumenbergs Analyse des gnostischen Denkens, in: Möller, Melanie (Hg.): Prometheus gibt nicht auf, Wilhelm Fink, Paderborn, 141-154.

Heidenreich, Felix (2020): Politische Metaphorologie. Hans Blumenberg heute, J.B. Metzler, Berlin.

Heidgen, Michael/Koch, Matthias/Köhler, Christian (Hg.) (2015): Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege, Wilhelm Fink, Paderborn.

Heinrich, Klaus (1966): Parmenides und Jona: Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Heinrichs, Hans-Jürgen (2009): Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens, Hanser, München.

Heinz, Marion/Keller, Sidonie (Hg.) (2016): Martin Heideggers »Schwarze Hefte«: Eine philosophisch-politische Debatte, Suhrkamp, Berlin.

Henkel, Reinhard (2011): Are Geographers Religiously Unmusical? Positionalities in Geographical Research on Religion, in: Erdkunde 65 (4), 389-399.

Herb, Guntram H. (1996): Under the Map of Germany. Nationalism and Propaganda 1918-1945, Routledge, London.

Hickey, Samuel/Mohan, Giles (2004): Participation: From Tyranny to Transformation? – Exploring New Approaches to Participation in Development, Zed Books, London.

Hollenbach, Pia (2013): Dynamics of multi-local gifts: practices of humanitarian giving in post-tsunami Sri Lanka, in: Development in Practice 23 (3), 319-331.

Homolka, Walter/Heidegger, Arnulf (2016): Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit, Herder, Freiburg i.Br.

Honneth, Axel (2007): Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Horkheimer, Max ([1937] 1992): Traditionelle und Kritische Theorie, in: Traditionelle und Kritische Theorie. Fünf Aufsätze, S. Fischer, Frankfurt a.M., 205-259.

Horkheimer, Max ([1938] 1968): Montaigne und die Funktion der Skepsis, in: Kritische Theorie: Eine Dokumentation, Band II, 201-260, S. Fischer, Frankfurt a.M.

Horkheimer, Max (1970): Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Furche-Verlag, Hamburg, 54-89.

Horkheimer, Max (1988): Gesammelte Schriften, Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Notizen, Fischer Verlag, Frankfurt a.M.

Hösle, Vittorio (1992): Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem, in: Hösle, Vittorio (Hg.): Praktische Philosophie in der modernen Welt, C.H. Beck, München, 131-165.

Hübener, Wolfgang (1984): Das »gnostische Rezidiv« oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, in: Taubes, Jacob (Hg.): Gnosis und Politik. Religionstheorie und Politische Theologie 2, Ferdinand Schöningh, München, 37-53.

Hume, David ([1740] 1978): A Treatise of Human Nature, Oxford University Press, Oxford.

Husseini de Araújo, Shadia/Kersting, Philippe (2012): Welche Praxis nach der postkolonialen Kritik? Human- und physisch-geographische Feldforschung aus übersetzungstheoretischer Perspektive, in: Geographica Helvetica 67 (4), 139-145.

Huysman, Jef (2008): The Jargon of Exception – On Schmitt, Agamben and the absence of political society, in: International Political Sociology 2, 165-183.

Hyndman, Jennifer (2011): Dual Disasters; Humanitarian aid after the 2004 Tsunami, Kumarian Press, Sterling, VA.

Isensee, Josef (2008): Not kennt Gebot, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.01.2008, 10.

Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik?, in: Jaeggi, Rahel/Wesche Thilo (Hg.): Was ist Kritik?, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 266-295.
Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen, Suhrkamp, Berlin.
Jaeggi, Rahel (2015): Das Ende der Besserwisser: Eine Verteidigung der Kritik in elf Schritten, in: Kursbuch 182, 78-96.
Jaeschke, Walter (2008): Die List der Vernunft, in: Hegel-Studien 43, 87-102.
Jakobs, Günther (1985): Kriminalisierung im Vorfeld einer Rechtsgutsverletzung, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 97, 751-785.
Jakobs, Günther (2004): Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht, in: HRRS 3/2004, 88-95.
Jaspers, Karl (1968): Nikolaus Cusanus, dtv, München.
Jensen, Uffa (2017): Zornpolitik, Suhrkamp, Berlin.
Jonas, Hans ([1934] 1954): Gnosis und Spätantiker Geist, Vol. I: Die Mythologische Gnosis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Jonas, Hans ([1966] 1975): Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis, in: Rudolph, Kurt (Hg.): Gnosis und Gnostizismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 626-645.
Jonas, Hans (1952): Gnosticism and Modern Nihilism, in: Social Research 19, 430-452.
Joronen, Mikko (2013): Heidegger, event and the ontological politics of the site, in: Transactions of the Institute of British Geographers 38, 627-638.
Joronen, Mikko/Imre, Rob (2015): Betraying the own-most: Heidegger and pitfalls of being-there, in: Geographica Helvetica 70, 199-203.
Kablitz, Andreas (2014): Der Systemfehler der Geisteswissenschaften, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.12.2014, N4.
Kallscheuer, Otto (1987): Spiritus Lector: Die Zerstreuung des Zeitgeistes, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 7-72.
Kant, Immanuel ([1796] 1982): Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: Ders.: Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe, Band VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 377-397.
Kapoor, Ilan (2002) The Devil's in the Theory: a Critical Assessment of Robert Chambers' Work on Participatory Development, in: Third World Quarterly 23 (1), 101-117.
Kapoor, Ilan (2005): Participatory Development, Complicity and Desire, in: Third World Quarterly 26 (8), 1203-1220.

Kapoor, Ilan (2017): Cold Critique, Faint Passion, Bleak Future: Post-Development's surrender to global capitalism, in: Third World Quarterly 38 (12), 2664-2683.

Kaube, Jürgen (2015): Im Reformhaus. Zur Krise des Bildungssystems, Zu Klampen, Springe.

Kittler, Friedrich (1996): Kunst und Metaphysik. Zu Theodor W. Adornos Ästhetik, in: Dotzler, Bernhard J./Schramm, Helmar (Hg.): Cachaça. Fragmente zur Geschichte von Poesie und Imagination, Akademie Verlag, Berlin, 121-123.

Kittsteiner, Heinz Dieter (1998): Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens, Fischer, Frankfurt a.M.

Kittsteiner, Heinz Dieter (2004): Mit Marx für Heidegger: Mit Heidegger für Marx, Wilhelm Fink, Paderborn.

Kittsteiner, Heinz Dieter (2016): Adornos Blick auf die Geschichte, in: Blättler, Christine/Voller, Christian (Hg.): Walter Benjamin. Politisches Denken, Nomos, Baden-Baden, 243-258.

Klamt, Martin (2007): Verortete Normen: Öffentliche Räume, Normen, Kontrolle und Verhalten, VS Verlag, Wiesbaden.

Klosterkamp, Sarah (2021): Geographien des Ein- und Ausschlusses: Strafvollzug und -prozesse im Kontext der Aufarbeitung von Beteiligungshandlungen im syrischen Bürgerkrieg, in: Geographica Helvetica 76, 205-219.

Klosterkamp, Sarah/Paul Reuber (2017): »Im Namen der Sicherheit« – Staatsschutzprozesse als Orte politisch-geographischer Forschung, dargestellt an Beispielen aus Gerichtsverfahren gegen Kämpfer und UnterstützerInnen der Terrororganisation »Islamischer Staat«, in: Geographica Helvetica 72, 255-269.

Koddenbrock, Kai J. (2015a): Kritik der Intervention: Eine widerständige Analyse der aktuellen Interventionen in der Demokratischen Republik Kongo, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 22 (1), 163-180.

Koddenbrock, Kai J. (2015b): Strategies of Critique in International Relations: From Foucault and Latour towards Marx, in: European Journal of International Relations 21 (2), 243-266.

Koenen, Andreas (1995): Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reichs«, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Köhne, Werner (1999): Zeitzeugenschaft im Verborgenen. Der Philosoph als Seismograph der geistigen Situation der Zeit, in: Wetz, Franz Joseph/Timm, Hermann (Hg.): Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 409-425.

Kolnai, Aurel (2007): Ekel, Hochmut, Hass: Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Konersmann, Ralf (2018): Das moralische Momentum der Kulturkritik, in: Baden, Sebastian/Bauer, Christian/Hornuff, Daniel (Hg.): Formen der Kulturkritik, Wilhelm Fink, Paderborn, 27-37.

Konrád, György (1999): Rhapsodisches über Melancholie und Ironie, in: Sinn und Form 51 (6), 903-905.

Kopp-Oberstebrink, Herbert/Treml, Martin (Hg.) (2013): Hans Blumenberg, Jacob Taubes, Briefwechsel 1961-1981, Suhrkamp, Berlin.

Korf, Benedikt (2002): Ist PRA in der Postmoderne angekommen?, in: Peripherie 87, 293-314.

Korf, Benedikt (2004): Die Ordnung der Entwicklung. Zur Ethnographie der Entwicklungspraxis und ihrer ethischen Implikationen, in: Geographische Zeitschrift 92 (4), 208-226.

Korf, Benedikt (2006a): Geographien der Moral, in: Geographische Zeitschrift 94 (1), 1-14.

Korf, Benedikt (2006b): Dining with Devils? Ethnographic Enquiries into the Conflict-Development Nexus in Sri Lanka, in: Oxford Development Studies 34 (1), 47-64.

Korf, Benedikt (2007a): Antinomies of Generosity: Moral Geographies and Post-Tsunami Aid in Southeast Asia, in: Geoforum 38 (1), 366-378.

Korf, Benedikt (2007b) Governing Bottom-up in Rural Development: the Legitimacy Dilemma, in: Cheshire, Lynda/Higgins, Vaughan/Geoffrey Lawrence (Hg.): Rural Governance, Routledge, London, 259-272.

Korf, Benedikt (2009): Geographie des Ernstfalls, in: Geographische Zeitschrift 97 (2+3), 151-167.

Korf, Benedikt (2014): Critical Geography and the Poison of Heidegger's Thought, in: Geographica Helvetica 69 (3), 145-146.

Korf, Benedikt (2018): »Wir sind nie säkular gewesen«: Politische Theologie und die Geographien des Religiösen, in: Geographica Helvetica 73, 177-186.

Korf, Benedikt/Hasbullah, Shahul H./Hollenbach, Pia/Klem, Bart (2010): The Gift of Disaster: On the Commodification of Good Intentions in Sri Lanka After the Tsunami, in: Disasters 34 (S1), S60-S77.

Korf, Benedikt/Ossenbrügge, Jürgen (2010): Geographien der (Un-)Sicherheit, in: Geographica Helvetica 65 (3), 167-171.

Korf, Benedikt/Rothfuß, Eberhard (2015): Nach der Entwicklungsgeographie, in: Freytag, Tim/Gebhardt, Hans/Gerhardt, Ulrike/Wastl-Walter, Doris (Hg.): Humangeographie kompakt, Spektrum, Heidelberg, 163-183.

Korf, Benedikt/Schetter, Conrad (2012): Räume des Ausnahmezustands. Carl Schmitts Raumphilosophie, Frontiers und Ungoverned Territories, in: Peripherie 126/127, 147-170.

Korf, Benedikt/Verne, Julia (2016): Geographie als Geisteswissenschaft – Geographie in den Geisteswissenschaften, in: Geographica Helvetica 71, 365-368.

Koselleck, Reinhart ([1959] 1973): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kost, Klaus (1988): Die Einflüsse der Geopolitik auf Forschung und Theorie der Politischen Geographie von ihren Anfängen bis 1945, Bonner Geographische Abhandlungen 76, Dümmers Verlag, Bonn.

Krell, David Farell (2015): Heidegger's *Black Notebooks*, 1931-1941, in: Research in Phenomenology 45, 127-160.

Kuge, Janika/Naumann, Matthias/Nuissl, Henning/Sebastian Schipper (2020): Angewandte und Kritische Geographie. Gemeinsame Herausforderungen, gemeinsame Perspektiven?, in: Standort 44, 219-225.

Kühl, Stefan (1998): Wenn Partizipation zum Problem wird: Die begrenzte Nützlichkeit von Partizipation in Entwicklungsprojekten – Erfahrungen aus Zentralafrika, in: Peripherie 72, 51-70.

Lang, Bernhard (2010): Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, C.H. Beck, München.

Leeuwis, Cees (2000): Reconceptualising Participation for Sustainable Rural Development: Towards a Negotiation Approach, in: Development and Change 31, 931-959.

Legg, Stephen/Vaseduvan, Alexander (2011): Introduction: geographies of the nomos, in: Legg, Stephen (Hg.): Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the nomos, Routledge, London, 1-25.

Leggewie, Claus (2006): Der Bürger als Held: Wolfgang Sofsky fordert den heroischen Untertanen, in: Süddeutsche Zeitung, 03.08.2006.

Lembcke, Oliver W./Van Klink, Bart/Weber, Florian (2009): Zwischen »Ausnahmezustand« und »Autoimmunisierung«. Antiterror-Politik im Licht dezisionistischer, deliberativer und dekonstruktivistischer Politiktheorien, in: Möllers, Martin H./van Ooyen, Robert Chr. (Hg.): Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2008/09, Verlag für Polizeiwissenschaft, Frankfurt a.M., 37-52.

Lemke, Thomas (2004): Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (6), 943-963.

Lemke, Thomas (2006): Biopolitik. Junius, Hamburg.

Leo, Peer/Steinbeis, Maximilian/Zorn, Daniel-Pascal (2017): Mit Rechten reden: Ein Leitfaden, Klett-Cotta, Stuttgart.

Lepenies, Philipp H. (2009): Lernen vom Besserwisser: Wissenstransfer in der »Entwicklungshilfe« aus historischer Perspektive, in: Büschel, Hubertus/Speich, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten: Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Campus, Frankfurt a.M., 33-59.

Lepenies, Wolf (1969): Melancholie und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Lethen, Helmut (1994): Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Lethen, Helmut (2012): Suche nach dem Handorakel. Ein Bericht, Wallstein, Göttingen.

Lethen, Helmut/Wizisla, Erdmut (1998): «Das Schwierigste beim Gehen ist das Stillstehen». Benjamin schenkt Brecht Gracián. Ein Hinweis, in: Brecht Yearbook/Das Brecht-Jahrbuch 23, 142-146.

Lewis, David/Mosse, David (2006): Encountering Order and Disjuncture: Contemporary Anthropological Perspectives on the Organisation of Development, in: Oxford Development Studies 44 (1), 1-33.

Li, Tania Murray (1999): Compromising Power: Development, Culture and Rule in Indonesia, in: Cultural Anthropology 14 (3), 295-322.

Li, Tania Murray (2007): The Will to Improve. Governmentality, Development and the Practice of Politics, Duke University Press, Durham.

Linder, Christian (2008): Der Bahnhof von Finnentrop: Eine Reise ins Carl Schmitt Land, Matthes & Seitz, Berlin.

Linnemann, Kirsten/Reuber, Paul (2015): Der lange Schatten der Moderne: Entwicklungs- und geopolitische Diskurse deutscher Hilfsorganisationen, in: Geographische Zeitschrift 103 (1), 1-18.

Long, Norman (2001): Development Sociology, Routledge, London.

Lorimer, Hayden (2005): Cultural Geography: the Busyiness of Being ›More-than-Representational‹, in: Progress in Human Geography 29 (1), 83-94.

Lossau, Julia (2000): Anders denken. Postkolonialismus, Geopolitik und Politische Geographie, in: Erdkunde 54, 157-168.

Lossau, Julia (2001): Gegenwartsdiagnosen als Problem der Sozialwissenschaften. Geographische Zeitschrift 89, 237-248.

Lossau, Julia (2002): Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer »ANDEREN« Geographie der Welt, Transcript, Bielefeld.

Lossau, Julia (2012): Postkoloniale Impulse für die deutschsprachige Geographische Entwicklungsforschung, in: Geographica Helvetica 3 (67), 125-132.

Luhmann, Niklas (1993): Das Recht der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Lukács, Georg ([1962] 2009): Vorwort, in: Lukács, Georg: Theorie des Romans, Werkauswahl in Einzelbänden, Band 2, Aisthesis Verlag, Bielefeld.

Lukács, Georg (2021): Ästhethik, Marxismus, Ontologie. Ausgewählte Texte, Suhrkamp, Berlin.

Lund, Christian (2010): Approaching Development: An Opiniated Review, in: Progress in Development Studies 10 (1), 19-34.

Macamo, Elisio (2010): Entwicklungsforschung und Praxis – Kritische Anmerkungen aus der Sicht eines Beforschten, in: Geographische Rundschau 61 (10), 52-57.

Macamo, Elisio (2014): Kunstgriffe gegen die entwicklungspolitische Rechthaberei, in: Müller, Franziska/Sondermann, Elena/Wehr, Ingrid/Jakobeit, Cord/Ziai, Aram (Hg.): Entwicklungstheorien (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 48), Nomos, Baden-Baden, 488-501.

Macho, Thomas (2000): Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intellektuelle Bruch zwischen Gerschom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus, in: Mosès, Stéphane/Weigel, Sigrid (Hg.): Gerschom Scholem: Literatur und Rhetorik, Böhlau, Köln, 133-152.

Magris, Claudio (2009): Dankesrede, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels (Hg.): Claudio Magris 2009, Friedenspreis des deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M., 12-16.

Maier, Hans ([1970] 2007): Kritik der politischen Theologie, in: Maier, H.: Politische Religionen, Gesammelte Schriften II, C.H. Beck, München, 15-73.

Malpas, Jeff (2006): Heidegger's Topology: Being, Place, World, MIT Press, Cambridge, MA.

Malpas, Jeff (2016): On the Philosophical Reading of Heidegger: Situating the Black Notebooks, in: Farin, Ingo/Malpas, Jeff (Hg.): Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-41, MIT Press, Cambridge, MA, 3-22.

Malpas, Jeff (2017): Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen: Heideggers Kritik des ›Humanismus‹, Klostermann, Frankfurt a.M., 115-134.

Marcuse, Herbert (1965): Nachwort, in: Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 99-107.

Margalit, Avishai (2012): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Suhrkamp, Berlin.

Markschies, Christoph (2001): Die Gnosis, C.H. Beck, München.

Marquard, Odo ([1973] 1990): Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte, in: Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik 2, Wilhelm Fink, München, 241-250.

Marquard, Odo (1958): Skeptische Methode im Blick auf Kant, Karl Alber, Freiburg.

Marquard, Odo (1973): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Marquard, Odo (1975): Über positive und negative Philosophien, Analytiken und Dialektiken, Beamte und Ironiker und einige damit zusammenhängende Gegenstände, in: Weinrich, Harald (Hg.): Positionen der Negativität, Poetik und Hermeneutik 5, Wilhelm Fink, München, 177-199.

Marquard, Odo (1976): Exile der Heiterkeit, in: Preisendanz, Wolfgang/Warning, Rainer (Hg.): Das Komische: Poetik und Hermeneutik VII, Wilhelm Fink, München, 133-151.

Marquard, Odo (1981): Abschied vom Prinzipiellen, Reclam, Stuttgart.

Marquard, Odo (1984): Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluss an Blumenberg, in: Jacob Taubes (Hg.): Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theologie 2, Wilhelm Fink, München, 31-36.

Marquard, Odo (1995): Glück im Unglück, Wilhelm Fink, München.

Marquard, Odo (2000): Philosophie des Stattdessen. Philosophische Essays, Reclam, Stuttgart.

Marquard, Odo (2003a): Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Reclam, Stuttgart.

Marquard, Odo (2003b): Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen, Wilhelm Fink, München.

Marquardt, Nadine/Schreiber, Verena (2012): Die neue Kulturgeographie und Foucault. Arbeiten mit und in gemischten Zuständen, in: Füller, Henning/Michel, Boris (Hg.): Die Ordnung der Räume. Geographische Forschung im Anschluss an Foucault, Westfälisches Dampfboot, Münster, 23-53.

Massey, Doreen (2004): Geographies of Responsibility, in: Geografiska Annaler B 86, 5-18.

Mawdsley, Emma (2011): The Changing Geographies of Foreign Aid and Development Cooperation: Contributions from Gift Theory, in: Transactions of the Institute of British Geographers 37, 256-272.

Mehring, Reinhard (2016a): Heideggers »große Politik«: Die semantische Revolution der Gesamtausgabe, Mohr Siebeck, Tübingen.

Mehring, Reinhard (2016b): A »Catholic Layman of German Nationality and Citizenship«? Carl Schmitt and the Religiosity of Life, in: Meierhenrich, Jens/Simons, Oliver (Hg.): The Oxford Handbook of Carl Schmitt, Oxford University Press, Oxford, 73-95.

Mehring (Hrsg.) (2022): Welch gütiges Schicksal. Ernst-Wolfgang Böckenförde/Carl Schmitt: Briefwechsel 1953-84. Nomos, Baden-Baden.

Meier, Heinrich (1994): Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, J.B. Metzler, Stuttgart.

Meier, Heinrich (2003): Das theologisch-politische Problem, J.B. Metzler, Stuttgart.

Mendieta, Eduardo (2011): ›Land and Sea‹, in: Stephen Legg (Hg.): Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos, Routledge, London, 260-267.

Mendieta, Eduardo (2017): Metaphysical Anti-Semitism and Worldlessness: On World Poorness, World Forming, and World Destroying, in: Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York, 26-51.

Menke, Christoph (2003): Zweierlei Übung: Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 283-299.

Menninghaus, Winfried (2002): Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Menzel, U. (1992): Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Merker, Barbara (1988): Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Metz, Johann Baptist (1987): Theologie versus Polymythie oder Apologie der Einfalt, in: Marquard, Odo (Hg.): Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie, Meiner, Hamburg, 170-186.

Metz, Johann Baptist (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-97, Grünewald, Mainz.

Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder, Freiburg i.Br.

Meuter, Günter (1994): Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Duncker & Humblot, Berlin.

Meyer, Robert/Schetter, Conrad/Prinz, Janosch (2012): Spatial Contestation? – The Theological Foundations of Carl Schmitt's Spatial Thought, in: Geoforum 43 (4), 687-696.

Meyer, Thomas (1987): Der Mann in der Tonne, Karl Marx, der Großinquisator und wir. Anmerkungen zur philosophischen Grundlegung der Tunix-Bewegung, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 189-228.

Miller, William Ian (1997): The Anatomy of Disgust, Harvard University Press, Cambridge.

Minca, Claudio (2005): The Return of the Camp, in: Progress in Human Geography 29 (4), 405-412.

Minca, Claudio (2007): Agamben's Geographies of Modernity, in: Political Geography 26 (1), 78-97.

Minca, Claudio/Rowan, Rory (2014): The Trouble with Carl Schmitt, in: Political Geography 41, A1-A3.

Minca, Claudio/Rowan, Rory (2015a): The Question of Space in Carl Schmitt, in: Progress in Human Geography 39 (3), 268-289.

Minca, Claudio/Rowan, Rory (2015b): On Schmitt and Space, Routledge, London.

Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.) (2017): Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York.

Möllers, Christoph (2008): Der vermisste Leviathan. Staatstheorie in der Bundesrepublik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Mosse, David (2001): People's Knowledge?, Participation and Patronage: Operations and Representations in Rural Development, in: Cooke, Bill/Uma Kothari (Hg.): Participation: The New Tyranny?, Routledge, London, 16-35.

Mosse, David (2004): Is Good Policy Unimplementable? Reflections on the Ethnogaphy of Aid Policy and Practice, in: Development and Change 35 (4), 639-671.

Mosse, David (2005): Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice, Polity, London.

Mosse, David (2006): Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 12, 935-956.
Mosse, David (2011): Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development, Berghahn, Oxford.
Mosse, David (2013): The Anthropology of International Development, in: Annual Review of Anthropology 42, 227-246.
Mouffe, Chantal (1999): Introduction: Schmitt's Challenge, in: Mouffe, Chantal (Hg.): The Challenge of Carl Schmitt, Verso, London, 1-6.
Mouffe, Chantal (2005): On the Political, Routledge, London.
Müller, Jan Werner (2003): A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought, Yale University Press, New Haven.
Müller, Martin/Reuber, Paul (2008): Empirical Verve, Conceptual Doubts: Looking from the Outside in at Critical Geopolitics, in: Geopolitics 13 (3), 458-472.
Müller-Mahn, Detlef/Verne, Julia (2010): Geographische Entwicklungsforschung – alte Probleme, neue Perspektiven, in: Geographische Rundschau 61 (10), 4-11.
Müller-Mahn, Detlef/Verne, Julia (2013): Entwicklung, in: Lossau, Julia/Freytag, Tim/Lippuner, Roland (Hg.): Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialgeographie, Eugen Ulmer, Stuttgart, 94-107.
Münkler, Herfried (2001): Thomas Hobbes, Campus, Frankfurt.
Münkler, Herfried (2002): Die Neuen Kriege, Rowohlt, Reinbek.
Münkler, Herfried (2006): Vom Krieg zum Terror, Schriften der Vontobel-Stiftung, Nr. 1720, Zürich.
Münkler, Herfried (2007): Heroische und postheroische Gesellschaften, in: Merkur 700, 742-752.
Murphy, David T. (1997): The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar, Germany, 1918-1933, The Kent State University Press, Kent.
Musto, Stefan A. (1987): Die hilflose Hilfe: Ansätze zu einer Kritik der manipulativen Vernunft, in: Schwefel, Detlef (Hg.): Soziale Wirkungen von Projekten in der Dritten Welt, Nomos, Baden-Baden, 419-503.
Nagel, Thomas (1992): Der Blick von nirgendwo, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Nagl-Docekal, Herta (2020): Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68 (5), 659-688.
Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie moderner Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Navaro-Yashin, Yael (2002): Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Nelson, Nici/Susan Wright (Hg.) (1995): Power and Participatory Development, Intermediate Technology Publications, London.

Neocleous, Mark (2008): Critique of Security, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Neuburger, Martina (2013): Geographische Entwicklungsforschung – Auf dem Weg zum Post-Development?, in: Neuburger, Martina (Hg.): »Entwicklungsländer«? Verwickelte Welten – auf der Suche nach Norden und Süden, Hamburger Symposium Geographie, Band 5, Hamburg, 9-29.

Neuburger, Martina/Schmitt, Tobias (2012): Editorial: Theorie der Entwicklung – Entwicklung der Theorie: Post-Development und Postkoloniale Theorien als Herausforderungen für eine Geographische Entwicklungsforschung, in: Geographica Helvetica 67 (3), 121-124.

Niehues-Pröbsting, Heinrich (1988): Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Niehues-Pröbsting, Heinrich (2015): Blumenbergs Platonlektüre, kritisch betrachtet, in: Möller, Melanie (Hg.): Prometheus gibt nicht auf: Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie, Wilhelm Fink, Paderborn, 25-46.

Ó Tuathail, Gearóid/Dalby, Simon (1998): Rethinking Geopolitics, Routledge, London.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2005): Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change, Zed Books, London.

Opitz, Sven (2008): Zwischen Sicherheitsdispositiven und Securitization: Zur Analytik illiberaler Gouvernementalität, in: Purtschert, Patricia/Meyer, Kathrin/Winter, Yves (Hg.): Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault, Transcript, Bielefeld, 201-228.

Osrecki, Fran (2011): Die Diagnosegesellschaft. Zeitdiagnostik zwischen Soziologie und medialer Popularität, Transcript, Bielefeld.

Palaver, W. (1996): Die mythischen Quellen des Politischen: Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie, Kohlhammer, Stuttgart.

Pauen, Michael (1992): Kritik und Ketzerei. Gnostischer Antiinstitutionalismus bei Bloc, Klages und Heidegger, in: Franz, Albert (Hg.): Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Schöningh, Paderborn, 139-161.

Pawlik, Michael (2008): Der Terrorist will nicht resozialisiert werden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.02.2008.

Peukert, Helmut (2009): Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Philo, Chris (2012): A ›new Foucault‹ with lively implications – or ›the crawfish advances sideways‹, in: Transactions of the Institute of British Geographers 37, 496-514.

Plessner, Helmuth ([1924] 2002): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Prantl, Heribert (2008): Der Terrorist als Gesetzgeber: Wie man mit Angst Politik macht, Droemer Knaur, München.

Prinz, Janosch/Conrad Schetter (2012): Die Entdeckung des Nomos – Carl Schmitt und die Geographie, in: Geographica Helvetica 67, 171-173.

Quarles van Ufford, Philip/Giri, Ananta Kumar/Mosse, David (2003): Interventions in Development. Towards a New Moral Understanding of our Experiences and an Agenda for the Future, in: Quarles van Ufford, Philip/ Giri, Ananta Kumar (Hg.): A Moral Critique of Development: In Search of Global Responsibilities, Routledge, London, 3-40.

Quent, Marcus (2019): Das Delirium der Kritik, in: Zeitschrift für Ideengeschichte XIII (1), 33-42.

Raju, Saraswati/Alex Jeffrey (2017): Critical Geography, in: Richardson, Douglas/Castree, Noel/Goodchild, Michael F./Kobayashi, Audrey/Liu, Weidong/Marston, Richard A. (Hg.): The International Encyclopedia of Geography, John Wiley, Hoboken, NJ, DOI: 10.1002/9781118786352.wbieg1045.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Randeria, Shalini (2006): Rechtspluralismus und überlappende Souveränitäten: Globalisierung und der »listige Staat« in Indien, in: Soziale Welt 57 (3), 229-258.

Rauch, Theo (1993): Der Zynismus in der Entwicklungspolitik – Macht und Ohnmacht der Entwicklungsplaner, in: Bierschenk, Thomas/Elwert, Georg (Hg.): Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika, Campus, Frankfurt a.M., 249-262.

Rauch, Theo (1996): Nun partizipiert mal schön. Modediskurse in den Niederungen entwicklungspolitischer Praxis, in: blätter des iz3w 213, 20-22.

Rauch, Theo (2009): Entwicklungspolitik, Westermann, Braunschweig.

Rauch, Theo (2018): Vier Jahrzehnte deutschsprachige Geographische Entwicklungsforschung im Spannungsfeld zwischen dialektischem Lernprozess und Zeitgeist, in: Geographische Zeitschrift 106 (3), 175-204.

Redepenning, Marc (2007): Die Moral der *critical geopolitics*, in: Geographische Zeitschrift 95 (1+2), 91-104.

Redepenning, Marc (2014): Wider die Totalität. Gerhard Hard, wissenschaftliche Selektivität und die unklare Rolle Luhmanns. *Die Geographie* wiedergelesen, in: geographische revue 16 (1), 90-98.

Reichel, Juliane (2015): Zwischentöne und Untergründe. Eine rezeptionsästhetische Annäherung an Hans Blumenbergs ›Kleine Schriften‹, in: Möller, Melanie (Hg.): Prometheus gibt nicht auf: Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie, Wilhelm Fink, Paderborn, 203-218.

Reid-Henry, Simon (2007): Exceptional Sovereignty? Guantánamo Bay and the Re-Colonial Present, in: Antipode 39 (4), 627-648.

Relph, Edward (1976): Place and Placelessness, Pion, London.

Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Günter (2003): Geopolitische Leitbilder und die Neuordnung der globalen Machtverhältnisse, in: Gebhardt, Hans/Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Günter (Hg.): Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen, Spektrum, Heidelberg, 47-66.

Ricœur, Paul (1974): Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Rissing, Michaela/Rissing, Thilo (2009): Politische Theologie: Schmitt – Derrida – Metz: Eine Einführung, Wilhelm Fink, Paderborn.

Rogusch, Kai (2008): Feindrecht – die rechtsförmige Untergrabung des Rechts, in: NOVOargumente 94, 15-20.

Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Rössler, Mechthild (1990): »Wissenschaft und Lebensraum«. Geographische Ostforschung im Nationalsozialismus, Dietrich Reimer, Hamburg.

Rottenburg, Richard (2002): Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe, Lucius & Lucius, Stuttgart.

Rowan, Rory (2011): ›A New Nomos or Post Nomos?: Space, Order and Indeterminacy in The Nomos of the Earth, in: Stephen Legg, (Hg.): Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos, Routledge, London, 143-162.

Runkel, Simon/Everts Jonathan (2017): Geographien sozialer Krisen/Krisen sozialer Geographien, in: Geographica Helvetica 72, 475-482.

Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon, Wilhelm Fink, Paderborn.

Saar, Martin (2003): Zwischen Ethik und Ästhetik, in: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): Michael Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 277-282.

Saar, Martin (2007): Nachwort: Die Form des Lebens: Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault, in: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz: Schriften zur Lebenskunst, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 319-343.

Safranski, Rüdiger (2007): Romantik, Hanser, München.

Sahr, Wolf-Dietrich (2012): In den Netzen der Netzwerkanalyse: Verflechtungen und Verstrickungen des analytischen Blicks in der »Deutschen Humangeographie«, in: Berichte zur deutschen Landeskunde 86 (4), 435-444.

Said, Edward (1978): Orientalism, Pantheon Books, New York.

Salomon, D. (2008): Carl Schmitt Reloaded. Otto Depenheuer und der »Rechtsstaat«, in: Prokla 38 (3), 429-442.

Sarasin, Philipp (2020): Mit Foucault die Pandemie verstehen?, in: Geschichte der Gegenwart, 25.03.2020, https://geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/ (letzter Aufruf: 17.09.2020).

Sarasin, Philipp (2004): »Anthrax«: Bioterror als Phantasma, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Schatzki, Ted R. (2002): The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA.

Schatzki, Ted R. (2007): Martin Heidegger. Theorist of Space, Franz Steiner, Stuttgart.

Schetter, Conrad (2010): Von der Entwicklungszusammenarbeit zur humanitären Intervention: Die Kontinuität einer Kultur der Treuhandschaft, in: Bonacker, Thorsten/Daxner, Michael/Free, Jan H./Zürcher, Christoph (Hg.): Interventionskultur: Zur Soziologie von Interventionsgesellschaften, VS Verlag, Wiesbaden, 31-47.

Schlottmann, Antje/Hannah, Matthew G. (2016): Fragen des Stils/Questions of Style, in: ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 15, 81-103.

Schmidt, Christoph (1998): Der häretische Imperativ: Gershom Scholems Kabbala als politische Theologie?, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 50 (1), 61-83.

Schmidt, Christoph (2009): Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne, Wilhelm Fink, Paderborn.
Schmitt, Carl ([1922] 2004): Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 8. Auflage, Dunkler & Humblot, Berlin.
Schmitt, Carl ([1932] 2003): Der Begriff des Politischen, Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, Carl ([1938] 1982): Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Stuttgart.
Schmitt, Carl ([1941] 2009): Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte, 3., unveränderte Auflage der Ausgabe von 1941, Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, Carl ([1942] 2016): Land und Meer, Klett-Cotta, Stuttgart (Leipzig 1942).
Schmitt, Carl ([1950] 1997): Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, Carl ([1970] 2008): Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, Carl ([1991] 2015): Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1951, Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitz, Alexander/Lepper, Marcel (2007b): Nachwort, in: Schmitz, Alexander/Lepper, Marcel (Hg.): Hans Blumenberg, Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 252-306.
Schmitz, Alexander/Lepper, Marcel (Hg.) (2007a): Hans Blumenberg, Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schües, Christina (2008): Das Lachen der thrakischen Magd: Über die »Weltfremdheit« der Philosophie, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 13, 15-31.
Schwarz, Christoph/Rotte, Ralph (2008): Aeneas statt Achill. Anmerkungen zum Postheroismus westlicher Gesellschaften, in: Merkur 704, 86-90.
Seamon, David (1979): Phenomenology, Geography, and Geographical Education, in: Journal of Geography in Higher Education 3 (2), 40-50.
Sedgwick, Mark J. (Hg.) (2019): Key Thinkers of the Radical Right: Behind the New Threat to Liberal Democracy, Oxford University Press, Oxford.
Seel, Martin (2018): Nichtrechthabenwollen. Gedankenspiele, Fischer, Frankfurt a.M.
Sens, Eberhard (1987): Tun und Lassen. Stichworte zur Kritik des zynischen Handelns, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 252-263.

Seubert, Harald (2020): Heidegger-Lexikon, Wilhelm Fink, Paderborn.
Shaw, Ian G. R. (2012): Towards an Eventual Geography, in: Progress in Human Geography 36, 613-627.
Sloterdijk, Peter (1972): Michel Foucaults strukurale Theorie der Geschichte, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1), 161-184.
Sloterdijk, Peter (1983): Kritik der zynischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (1986): Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (1989): Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (1993): Weltfremdheit, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (1998): Sphären I: Blasen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (1999): Die Kritisch Theorie ist tot, in: DIE ZEIT, 09.09.1999 (Nr. 37), 35.
Sloterdijk, Peter (2000): Die Verachtung der Massen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (2001): Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (2006): Zorn und Zeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (2009a): Ach, Professor!, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2009 (Nr. 224), 35.
Sloterdijk, Peter (2009b): Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, Peter (2010) Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung, Suhrkamp, Berlin.
Sloterdijk, Peter (2016): Was geschah im 20. Jahrhundert?, Suhrkamp, Berlin.
Sloterdijk, Peter (2017): Nach Gott, Suhrkamp, Berlin.
Sofsky, Wolfgang (2005): Sicherheit, Vontobel-Schriftenreihe, Nr. 1700, Zürich.
Sofsky, Wolfgang (2007): Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift, C.H. Beck, München.
Sommer, Andreas Urs (2010): Kurze Ideengeschichte des Idioten, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV (2), 5-19.
Spencer, Jonathan (2007): Anthropology, Politics, and the State: Democracy and Violence in South Asia, Cambridge University Press, Cambridge.
Spencer, Jonathan (Hrsg.) (1990): Sri Lanka: History and the Roots of Conflict, Routledge, London.

Spittler, Gert (2001): Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme, in: Zeitschrift für Ethnologie 126, 1-25.

Sprengel, Rainer (1996): Kritik der Geopolitik: Ein deutscher Diskurs 1914-1944, Akademie Verlag, Berlin.

Stahl, Thilo (2013): Immanente Kritik: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, Campus, Frankfurt a.M.

Steinbrink, Malte/Aufenvenne, Philipp (2016): Über Othering, Entgrenzung und Mainstreamisierung der Neuen Kulturgeographie. Eine kleine Disziplinbeobachtung, in: Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft 159, 83-104.

Steinmüller, Hans (2011): The State of Irony in China, in: Critique of Anthropology 31 (1), 21-42.

Stern, Fritz (1992): The Failure of Illiberalism: Essays on the Political Culture of Modern Germany, Columbia University Press, New York.

Stirrat, Roderick (2006): Competitive Humanitarianism: Relief and the Tsunami in Sri Lanka, in: Anthropology Today 22 (5), 11-16.

Stock, Mathis (2020): Geographizität des Rechts – ein *missing link* in der geographischen Theoriebildung?, in: Geographica Helvetica 75, 349-361.

Stolleis, Michael (2007): Rechtskolumne: Angst essen Seele auf, in: Merkur 703, 1145-1150.

Strasser, Peter (2017): Idioten des Absoluten: Über das Weltfremde in uns, Wilhelm Fink, Paderborn.

Strauß, Botho (1993). Anschwellender Bocksgesang, in: Der Spiegel 6/1993, 202-207.

Strauß, Botho (2012): Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe, in: Figal, Günter/Raulff, Ulrich (Hg.): Heidegger und die Literatur, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 9-16.

Strauß, Botho (2013): Lichter des Toren: Der Idiot und seine Zeit, Diederichs, München.

Strohmayer, Ulf (1998): The Event of Space: Geographic Allusions in the Phenomenological Tradition, in: Environment and Planning D: Society and Space 16, 105-121.

Strohmayer, Ulf (2015): Heidegger, or the Neglect of Boundaries, in: Geographica Helvetica 70, 149-152.

Strüver, Anke (2003): »Das duale System«: Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Identitätskonstruktionen aus feministisch-poststrukturalistischer Perspektive, in: Gebhardt, Hans/Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Gün-

ter (Hg.): Kulturgeographie: Aktuelle Ansätze und Entwicklungen, Spektrum, Heidelberg, 113-128.
Styfals, Willem (2012): Gnosis, Modernity, and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg Debate, in: Bijgraden 73 (3), 190-211.
Szondi, Peter (1978): Schriften II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Tambiah, Stanley (1992): Buddhism Betrayed: Religion, Politics and Violence in Sri Lanka, University of Chicago Press, Chicago.
Taubes, Jacob (1983): Zur Konjunktur des Polytheismus, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 457-470.
Taubes, Jacob (1984): Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute, in: Taubes, Jacob (Hg.): Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theorie 2, Wilhelm Fink, München, 9-15.
Taubes, Jacob (1987): Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung, Merve, Berlin.
Taubes, Jacob (1993): Die Poltische Theologie des Paulus, Wilhelm Fink, Paderborn.
Taubes, Jacob (1996): Vom Kult zur Kultur, Wilhelm Fink, München.
Terzić, Zoran (2020): Idiocracy: Denken und Handeln im Zeitalter des Idioten, Diaphanes, Zürich.
Trawny, Peter (2014): Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
Trawny, Peter/Mitchell, Andrew J. (2015): Heidegger, die Juden, noch einmal, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
Trojanow, Ilija/Zeh, Juli (2009): Angriff auf die Freiheit. Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte, Hanser, München.
Trüper, Henning (2021): Seuchenjahr, August Verlag, Berlin.
Van Ooyen, Robert C. (2007): Öffentliche Sicherheit und Freiheit, Nomos, Baden-Baden.
Varshney, Ashutosh (2002): Ethnic Conflict and Civil Life: Hindus and Muslims in India, Yale University Press, New Haven.
Vattimo, Gianni (2003): Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, Hanser, München.
Venugopal, Rajesh (2018): ›Ineptitude, Ignorance or Intent: The Social Construction of Failure in Development‹, in: World Development 106, 238-247.
Verne, Julia (2012): Ethnographie und ihre Folgen für die Kulturgeographie: eine Kritik des Netzwerkkonzepts in Studien zu translokaler Mobilität, in: Geographica Helvetica 67 (4), 185-194.

Verne, Julia/Doevenspeck, Martin (2014): Von Pappkameraden, diffusen Bedenken und einer alten Debatte: Gedanken zur Bedeutung von regionaler Spezialisierung und Area Studies in der Geographie, in: Geographische Zeitschrift 102 (1), 7-24.

Voegelin, Eric (1951): New Science of Politics: An Introduction, University of Chicago Press, Chicago.

Vogl, Joseph (2008): Über das Zaudern, Diaphanes, Zürich.

Volkmann, Uwe (2008): Der alltägliche Ausnahmezustand oder: Not kennt viele Gebote, in: Merkur 708, 369-379.

Von Harnack, Adolf ([1921] 1996): Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Von Krockow, Christian ([1958] 1990): Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Campus, Frankfurt a.M.

Von Lucke, Albrecht (2009): Die gefährdete Republik: Von Bonn nach Berlin 1949 – 1989 – 2009, Wagenbach, Berlin.

Vondung, Klaus (1997): Zwischen Melancholie und Euphorie: Die Apokalypse, in: Heidbrink, Ludger (Hg.): Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne, Hanser, München, 161-183.

Wacker, Bernd (Hg.) (1994): Die eigentliche katholische Verschärfung …: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, Wilhelm Fink, München.

Wæver, Ole (1995): Securitization and desecuritization, in: Lipschutz, Ronnie D. (Hg.): On Security, Columbia University Press, New York, 47-86.

Wæver, Ole (1999): Securitizing Sectors? Reply to Eriksson, in: Cooperation and Conflict 34 (3), 334-340.

Wæver, Ole/Buzan, Barry (2007): After the Return to Theory: the Past, Present and Future of Security Studies, in: Collins, Allan (Hg.): Contemporary Security Studies, Oxford University Press, Oxford, 383-402.

Walzer, Michael (1999): Vernunft, Politik und Leidenschaft, S. Fischer, Frankfurt a.M.

Weber, Max ([1920] 1992): Politik als Beruf, Reclam, Stuttgart.

Weiss, Volker (2017): Die autoritäre Revolte: Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes, Klett-Cotta, Stuttgart.

Weisser, Florian (2014): Practices, Politics, Performativities: Documents in the International Negotiations on Climate Change, in: Political Geography 40 (1), 46-55.

Wellmer, Albrecht (1985): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Werber, Niels (2014): Geopolitik, Junius, Hamburg.

Wetters, Kirk/Florian Fuchs (2014): Skepsis, in: Buch, Robert/Weidner, Daniel (Hg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar, Suhrkamp, Berlin, 276-290.

Weymann, Ansgar (2008): Gesellschaft und Apokalypse, in: Nagel, Alexander/Schipper, Bernd/Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Campus, Frankfurt a.M., 13-48.

Williams, Glyn (2004): Evaluating Participatory Development: Tyranny, Power and (Re)politicisation, in: Third World Quarterly 25 (3), 557-578.

Willke, Helmut (1996): Ironie des Staates, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Wolfson, Elliot R. (2018): The Duplicity of Philosophy's Shadow: Heidegger, Nazism, and the Jewish Other, Columbia University Press, New York.

Wolin, Richard (2016): The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger, 2. Auflage, Columbia University Press, New York.

Wolkersdorfer, Günter (2001): Politische Geographie zwischen Moderne und Postmoderne, Heidelberger Geographische Schriften, Heidelberg.

Wyss, Beat (2018): Säkulare Gnosis. Kritik der Kulturkritik, in: Baden, Sebastian/Bauer, Christian/Hornuff, Daniel (Hg.): Formen der Kulturkritik, Wilhelm Fink, Paderborn, 39-57.

Yarrow, Thomas (2011): Development beyond Politics: Aid, Activism and NGOs in Ghana, Palgrave-Macmillan, Basingstoke.

Yarrow, Thomas/Venkatesan, Soumhya (2012): Anthropology and Development: Critical Framings, in: Venkatesan, Soumhya/Yarrow, Thomas (Hg.): Differentiating Development. Beyond an Anthropology of Critique, Berghahn, New York,1-20.

Zahnen, Barbara (2005): Fragwürdigkeit und Eigensinn der Geographie, in: Geographische Zeitschrift 93 (4), 201-220.

Zahnen, Barbara (2011): Vollzug und Sprache Physischer Geographie und die Frage des geographischen Takts, in: Social Geography 6, 47-61.

Zahnen, Barbara (2015): Tragweiten geographischen Denkens, Passagen, Wien.

Ziai, Aram (2012): Post-Development: Fundamentalkritik der »Entwicklung«, in: Geographica Helvetica 67 (3), 133-138.

Ziai, Aram (2014): Entwicklungstheorie nach der Post-Development-Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ziai, Aram (Hg.): Im Westen

nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie, Nomos, Baden-Baden, 97-119.

Zill, Rüdiger (2015): Auch eine Kritik der reinen Rationalität. Hans Blumenbergs Anti-Methodologie, in: Heidgen, Michael/Koch, Matthias/Köhler, Christian (Hg.): Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege, Wilhelm Fink, Paderborn, 53-74.

Zimmerer, Robert (2020): Weltklugheit: Die Tradition der europäischen Moralistik, Schwabe, Basel.

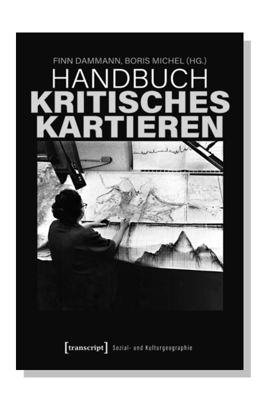
Žižek, Slavoj (1989): The Sublime Object of Ideology, Verso, London.

Žižek, Slavoj (2001): On Belief, Routledge, London.

Žižek, Slavoj (2003): The Puppet and the Dwarf. The perverse core of Christianity, MIT Press, Cambridge, MA.

Žižek, Slavoj (2017): The Persistence of Ontological Difference, in: Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism, Columbia University Press, New York, 186-200.

Geographie



Finn Dammann, Boris Michel (Hg.)
Handbuch Kritisches Kartieren

Februar 2022, 336 S., kart.,
4 SW-Abbildungen, 77 Farbabbildungen
32,00 € (DE), 978-3-8376-5958-0
E-Book:
PDF: 31,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5958-4



Stefan Heinig
Integrierte Stadtentwicklungsplanung
Konzepte – Methoden – Beispiele

2021, 206 S., kart., 66 SW-Abbildungen
49,00 € (DE), 978-3-8376-5839-2
E-Book:
PDF: 48,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5839-6



Johanna Betz, Svenja Keitzel, Jürgen Schardt,
Sebastian Schipper, Sara Schmitt Pacífico, Felix Wiegand (Hg.)
Frankfurt am Main – eine Stadt für alle?
Konfliktfelder, Orte und soziale Kämpfe

2021, 450 S., kart., durchgängig vierfarbig
25,00 € (DE), 978-3-8376-5477-6
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5477-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de